ETHIK

von

Michael Wittmann

Band VII
der Philosophischen
Handbibliothek

1923

Verlag Josef Kösel & Friedrich Pustet K.-G. München
Verlagsabteilung
Kempten

Digitized by Google

Alle Rechte vorbehalten
Nachdruck verboten

Buchdruckerei des Verlags Josef Kösel & Friedrich Pustet, Kommandit Ges.
Zweigniederlassung Kaufbeuren

Digitized by Google

II/457

INHALTSVERZEICHNIS

Seite

Vorwort IX

Einleitung

1. Begriff und Aufgabe der Ethik
   a) Ethik und empirische Forschung 1
   b) Ethik und Moraltheologie 4
2. Methode
   a) Analytisch-induktive Methode 4
   b) Historisch-kritische Methode 12
3. Geschichtlicher Überblick 14

Erster Abschnitt: Die Erscheinung der Sittlichkeit 21

Zweiter Abschnitt: Die oberste Norm der Sittlichkeit

1. Das Problem 27
2. Der Moralpositivismus
   a) Verschiedene Formen des Moralpositivismus. Moralpositivismus im Zusammenhang mit der antiken Skepsis — Theologischer Moralpositivismus im Mittelalter — Moderner Moralpositivismus 33
   b) Kritische Würdigung. Wechselnde und bleibende Bestandteile der Sittlichkeit — W. Wundt — Praktische und theoretische Grundwahrheiten — Paulsen — Naturvölker — Sprachgeschichte — Extreme Denkrichtungen — Das allgemeine sittliche Bewußtsein als Ausdruck einer Notwendigkeit — Wilhelm von Ockham — Sittliche Wahrheiten verglichen mit metaphysischen und mathematischen Lehrsätzen — Grenzen der Entwicklungsidee 38
3. Der individuelle Eudämonismus (egoistische Moral)
   a) Verschiedene Formen des individuellen Eudämonismus. Der Eudämonismus in der griechischen Ethik — Hedonismus — Eudämonistische und teleologische Betrachtungsweise — Christliche Ethik — Wohl-

548979

Digitized by Google

Seite

fahrts- oder Nützlichkeitsmoral — Der Altruismus als verschleierte Selbstliebe — J. St. Mill — Moderne Wertethik 60

b) Kritische Würdigung. Eudämonismus und Pflicht — Das sittlich Gute nicht identisch mit dem Lustvollen — Das sittlich Gute nicht identisch mit dem Nützlichen — Die Selbstliebe nicht Prinzip der Sittlichkeit — Der Altruismus ursprüngliche Willensrichtung — Die sittliche Wertschätzung nicht Ergebnis einer Assoziation — Die Nützlichkeitsmoral nicht geeignet, den Naturalismus zu überwinden — Sittlichkeit und Entwicklungslehre — Eudämonismus im engeren Sinne 71

4. Der soziale Eudämonismus (altruistische Moral). Reaktion gegen die egoistische Moral — Synthesen — Würdigung — Individuum und Gemeinschaft 86

5. Der eudämonistische Gedanke überhaupt. Unberechtigt als Deutung des Lebens — Die Lust nicht Ziel, sondern Begleiterscheinung der Lebenstätigkeit — Hedonistische Willensauffassung — Stellung der Lust im Lichte der Biologie 96

6. Die intuitive Moral. Sittliche Urteile keine letzte Tatsache — Verwechslung verschiedener Fragen 109

7. Die Kulturfortschrittsmoral. Teil und Ganzes der Sittlichkeit miteinander verwechselt — Die Kulturfortschrittsmoral als Erfolgsmoral — Persönlichkeit und allgemeines Kulturleben — Moral und Kultur nicht identisch — W. Wundt 116

8. Die Menschennatur als höchste sittliche Norm (Persönlichkeitsethik). Positive Ergebnisse — Biologische Ethik — Die Tugend als Vollendung der Persönlichkeit und Erfüllung einer höchsten Lebensaufgabe — Aristoteles — Sittlichkeit und teleologische Lebensanschauung — Übereinstimmung mit allgemeinsten Wahrheiten — Übereinstimmung mit der Wirklichkeit — Persönlichkeitsethik und Altruismus — Persönlichkeit und Individualität — Persönlichkeitsethik keine egoistische Ethik — Sittlichkeit und teleologische Weltanschauung — Sittlichkeit als Weltbejahung 130

9. Die formalistische Ethik

a) Kant. Der Formalismus als Reaktion gegen den Eudämonismus — Verwechslung von Gütermoral und Zweckmoral — Der Formalismus und der Rationalis-

Digitized by Google

Seite

mus des 18. Jahrhunderts — Der Formalismus und Kants Erkenntnislehre — Der Formalismus eine Mißdeutung der Sittlichkeit — Keine konsequente Durchführung des Formalismus — Reine Vernunft keine ausreichende Grundlage der Sittlichkeit . . . 152

b) Herbart. Ästhetischer Formalismus — Sittliche Ideen etwas anderes als bloße Willensverhältnisse . . 174

c) Hermann Cohen und Natorp 182

d) Mehlis, Krueger, Max Wentscher 188

e) Windelband 189

f) Subjektivistische „Gesinnungsmoral" 193

10. Max Schelers „materiale Wertethik". — Teleologischer Wertgedanke 202

Dritter Abschnitt: Der Pflichtcharakter des Sittlichen

1. Das Problem 206

2. Kants autonome Moral 215

3. Windelband 223

4. Rickert 228

5. Messer 229

6. E. v. Hartmann 246

7. Max Wentscher. — Guyau 252

8. Versuche, die Pflicht aus subjektiven Voraussetzungen zu erklären 258

9. E. Zeller 262

10. Empiristische Erklärungsversuche. Der Wille des Nebenmenschen (Feuerbach) — Der Wille der Gesamtheit . . 264

11. Das Sittengesetz als göttliches Gebot. Forderung der Natur und göttlicher Wille — Vasquez und Suarez — Falsche Darstellungen der religiösen Moral — Sittlichkeit und religiöse Weltbetrachtung — Noch einmal irrtümliche Auffassungen der religiösen Moral — Religiöse Auslegung der Sittlichkeit und Erfahrung — Zusammenfassendes zur autonomen Moral 274

Vierter Abschnitt: Moral und Glückseligkeit. Beseligung als Ausfluß der Tugend — Der tiefere Grund dieses Zusammenhangs — Keine eudämonistische Auffassung — Die Seligkeit nicht Prinzip, sondern Begleiterscheinung der Sitt-

Digitized by Google

Seite

lichkeit — Die Seligkeit als sittliches Motiv — Kants Rigorismus — Keine einheitliche und einwandfreie Darstellung — Kants hedonistischer Lustbegriff — Der aristotelische Tugendbegriff — Zweierlei sittliche Motive — Keine hedonistische Auffassung der Lust 311

Fünfter Abschnitt: Moral und Willensfreiheit. Die Willensfreiheit ein Inhalt des sittlichen Bewußtseins — Determinismus und Indeterminismus — Gegenstand der Streitfrage — Freiheit und Pflicht — Freiheit und Schuld — Freiheit und Zurechnung — Freiheit und Strafe — Freiheit und Reue — Der Determinismus außerstande, die Tatsachen des sittlichen Bewußtseins zu erklären — Freiheit und Weltanschauung 355

Personenverzeichnis 391

Sachverzeichnis 394

Digitized by Google

Vorwort

Das vorliegende Werk will eine Fortsetzung und Erweiterung meiner „Grundfragen der Ethik" (Kempten und München 1909) sein. Sehr erheblich wurde vor allem die geschichtliche Grundlage erweitert. Was zunächst das Altertum angeht, so darf ich auf meine „Ethik des Aristoteles" (Regensburg 1920) verweisen. Gerade auch als Ethiker ist der Stagirite einer der hervorragendsten Denker aller Zeiten und darum in nicht geringem Maße geeignet, das philosophische Denken auch noch in der Gegenwart zu befruchten. Das Mittelalter sodann bietet insbesondere zur metaphysischen Seite der Sache, also zu den letzten Voraussetzungen der Sittlichkeit, bedeutsame Untersuchungen. Die Lehre vom Gesetz, vom Naturgesetz und vom ewigen Gesetz, gehört in erster Linie hieher, Darlegungen, die sich durch die Jahrhunderte hindurchziehen und in der Nachscholastik mit Suarez einen gewissen Höhepunkt erreichen. In meiner Schrift „Scheler als Ethiker. Ein Beitrag zur Geschichte der modernen Ethik" (Düsseldorf 1923) habe ich diese Seite der scholastischen Ethik in Kürze beleuchtet. Die Neuzeit endlich fordert schon durch die große Mannigfaltigkeit der Denkrichtungen zur intensiven Beschäftigung heraus. Keine wichtigere oder größere Erscheinung sollte unberücksichtigt bleiben, jedes Problem sollte durch die Würdigung der bedeutenderen Versuche der Vergangenheit einer Lösung entgegengeführt werden. Die erste Stelle innerhalb der Neuzeit nimmt, soweit die geschichtliche oder tatsächliche Bedeutung in Frage kommt, Kant ein, weshalb ihm gegenüber in allen Hauptfragen eine besonders einschneidende Auseinandersetzung angebracht erschien, so zwar, daß hiebei die kritische Ethik immer wieder auch in ihrer weiteren Entwicklung durch alle wichtigeren Stadien hindurch verfolgt wurde. Eine so erweiterte und vertiefte geschichtliche Grundlage bot die Möglichkeit, den Problemen viel mehr, als in den „Grund-

Digitized by Google

fragen" geschehen ist, in ihren mannigfachen Verzweigungen nachzugehen. Im übrigen war es auf systematische Geschlossenheit der Ergebnisse abgesehen; ein System der Ethik war das Ziel. Die Tatsachen des sittlichen Bewußtseins werden als einheitliche Gesamttatsache gedacht, die deshalb als solche begriffen und ergründet werden sollte. Zwar sind schon die „Grundfragen" systematisch aufgebaut; doch will auch in dieser Beziehung die „Ethik" über sie hinausgehen, die systematische Einheit der Gedanken sollte vervollständigt werden. Außerdem lag mir daran, das methodische Element bestimmter als früher hervortreten zu lassen. Ist das Verfahren dem Gesagten zufolge einerseits ein historisch-kritisches, so nimmt es anderseits einen analytisch-induktiven Charakter an, sofern die Untersuchung von den Tatsachen ausgeht, um sie zu zergliedern und so auf ihre Voraussetzungen zurückzuführen; die Verbindung dieser beiden Methoden ist für den Gang der Untersuchung durchweg charakteristisch. Begreiflich, daß unter so wesentlich veränderten Umständen auch die Darstellung nicht vollkommen unverändert geblieben ist. Erscheint so die „Ethik" gegenüber den „Grundfragen" in mehr als einer Beziehung als ein neues Buch, so habe ich anderseits von den letzteren nichts zurückzunehmen, so daß sie ihren eigenen Wert behalten dürften, sofern sie eben eine Art Einführung in die ethischen Probleme bieten, den nämlichen Gegenstand in geringeren Ausmaßen behandeln.

Eichstätt, 9. Juli 1923

Michael Wittmann

Digitized by Google

UNIV. OF CALIFORNIA

Einleitung

1. Begriff und Aufgabe der Ethik

a) Ethik und empirische Forschung

Die Ethik oder Moralphilosophie ist die Wissenschaft vom tieferen Wesen und den letzten Gründen der Sittlichkeit überhaupt. Die Sittlichkeit ist der Gegenstand der Untersuchung, und zwar unter jenen Gesichtspunkten, die für die Philosophie bezeichnend sind. Ein für allemal ist die Philosophie die Universal- und Fundamentalwissenschaft, jene Wissenschaft, die es nur mit allgemeinsten Erscheinungen und den letzten Gründen der Dinge zu tun hat; und diesen Charakter bewahrt die Philosophie auch als Ethik. Auch die Ethik hat es mit einer allgemeinsten, im Menschheitsleben immer wiederkehrenden Erscheinung zu tun, und zwar untersucht sie diese Erscheinung in ihrer Allgemeinheit. Auch andere Wissenschaften befassen sich mit der Moral oder Sittlichkeit, aber durchweg unter speziellen Gesichtspunkten. Soweit etwa Geschichte und Völkerkunde das sittliche Denken und Leben der Menschheit zum Gegenstand ihrer Forschungsarbeit machen, handelt es sich regelmäßig um bestimmte Formen der Sittlichkeit, um zeitlich und räumlich begrenzte Erscheinungen, um die sittlichen Anschauungen und Einrichtungen einzelner Völker oder bestimmter Perioden. Die Moralphilosophie dagegen bleibt nicht bei einzelnen Formen der Sittlichkeit stehen, sondern faßt die Sittlichkeit im allgemeinen ins Auge. Daß es überhaupt eine Sittlichkeit gibt, diese allgemeinste Tatsache wird von der Ethik aufgegriffen und soll in ihrem Wesen und in ihren Gründen erkannt werden. Wie ist es zu erklären, daß überhaupt sittliche Vorstellungen und Anschauungen lebendig sind? Und daß sittliche Vorschriften Geltung haben? Solche Fragen sind es, auf welche

Digitized by Google

die Ethik Antwort geben will. Nicht um das sittliche Denken und Handeln einzelner Völker oder bestimmter Zeiten ist es der Ethik zu tun, sondern die Sittlichkeit überhaupt soll ergründet werden. Doch ist das, was die positive Forschung über das sittliche Denken und Leben der Völker auszumachen hat, für die Ethik keineswegs bedeutungslos; im Gegenteil, auch hier fußt die Philosophie auf den Ergebnissen der Erfahrungs- und Einzelwissenschaften. Erfahrung und Einzelforschung liefern auch der Ethik das notwendige Material. Je mehr das sittliche Leben der Völker und Zeiten erforscht ist, desto mehr und desto tiefer kann das sittliche Leben der Menschheit erkannt werden. Das Besondere geht auch auf diesem Gebiete dem Allgemeinen in der Erkenntnis voraus; früher als die Sittlichkeit überhaupt lernt der Menschengeist die besonderen Formen derselben kennen.

Indessen ist es noch nicht genug, zu sagen, daß die Ethik die Wissenschaft von der Sittlichkeit im allgemeinen ist; es muß noch ein weiteres Merkmal in den Begriff aufgenommen werden. Wollte man sich begnügen, die Ethik als die Wissenschaft von der Sittlichkeit im allgemeinen zu definieren, so möchte es fraglich sein, ob dadurch die philosophische Behandlung der Sittlichkeit gegenüber anderen Wissenschaften hinlänglich abgegrenzt wird. Wenn auch nicht zu bestreiten ist, daß die einzelwissenschaftliche Forschung durchweg räumlich und zeitlich beschränkte Erscheinungen untersucht und deshalb insofern nicht bis zur Sittlichkeit im allgemeinen vordringt, so besteht vielleicht doch wenigstens die Möglichkeit, der Forschung in einem gewissen Sinne eine solche Ausdehnung zu geben; vielleicht erweitert sich doch die historische Forschung zu einer Geschichte der Sittlichkeit überhaupt. Wie es eine Weltgeschichte gibt, eine historische Betrachtung, die sich bemüht, den Prozeß der Menschheitsgeschichte als Ganzes zu erfassen, nicht bloß die Geschichte einzelner Völker und Perioden, sondern die Geschichte der Menschheit zu umspannen und dieselbe als einheitliche Gesamtbewegung darzustellen, so mag es auch eine Geschichte der Sittlichkeit überhaupt geben. Nicht bloß

Digitized by Google

innerhalb begrenzter Perioden und bei einzelnen Völkern wird dann das sittliche Denken und Leben erforscht, sondern in seiner ganzen Ausdehnung, als ein großer Gesamtvorgang, der sich durch die ganze Menschheit und alle Zeiten hindurchzieht. In der Idee wenigstens begegnet eine solche Ausdehnung geschichtlicher Forschung keinem Hindernis, wenn auch die Ausführung nach allen Seiten in hohem Grade lückenhaft bleiben muß. Dann wäre also die Sittlichkeit überhaupt immerhin auch der Gegenstand einer historischen Erforschung und so einer empirischen oder einzelwissenschaftlichen Untersuchung. Allein der Unterschied zwischen Philosophie und Erfahrungswissenschaft wird dadurch nicht verwischt. Mag sein, daß sich die geschichtliche Forschung bis zu einem gewissen Grade auch auf die Sittlichkeit im allgemeinen erstreckt, philosophischen Charakter nimmt hiemit die Untersuchung noch nicht an; auch jetzt wird sich die Geschichtswissenschaft auf historische Betrachtungsweisen und historische Hilfsmittel beschränken und deshalb über historische Tatsachen nicht hinausführen. Der Philosophie aber ist eine andere Aufgabe gesetzt. Sie ist nicht bloß Universal-, sondern auch Fundamentalwissenschaft, befaßt sich nicht bloß irgendwie mit allgemeinsten Tatsachen, sondern in der Weise, daß es auf die Erkenntnis des tiefsten Wesens und der letzten Gründe derselben abgesehen ist. Dies aber bedeutet, daß die Erscheinungen nicht mehr isoliert, aus den Zusammenhängen herausgenommen, sondern innerhalb des Weltganzen betrachtet werden. Die Sittlichkeit erscheint dann nicht mehr bloß als eine geschichtliche Tatsache, sondern als ein Phänomen, das innerhalb der Gesamtheit des Seienden seine bestimmte Stellung hat. Welches diese Stellung ist, wie sich die Sittlichkeit dem Weltganzen eingliedert, das gerade soll durch die Philosophie ausgemacht werden. Gemäß ihrem allgemeinen Charakter will sie auch in diesem Fall zum Verständnis des Weltganzen beitragen und nur solch allgemeinste Erscheinungen ins Auge fassen, ohne die ein tieferes Verständnis des Ganzen der Wirklichkeit unmöglich ist. Die Tatsache der Sittlichkeit gehört zu

Digitized by Google

diesen allgemeinsten Erscheinungen und zu den Objekten der Philosophie; auch mit der Ergründung der Sittlichkeit gilt es, ein Stück Lebens- und Weltanschauung zu gewinnen. Im Unterschiede vom Historiker, der bei den geschichtlichen Tatsachen als solchen stehen bleibt, nimmt die Philosophie auch als Ethik jenen höchsten und allgemeinsten Standort ein, der den Blick auf das Ganze richtet und daher den Erscheinungen soweit als möglich auf die letzten Gründe sehen läßt. Und so genügt es nicht, die Ethik als die Wissenschaft von der Sittlichkeit im allgemeinen zu definieren. Soll sie von einer Geschichte der Sittlichkeit im allgemeinen unterschieden und als eine philosophische Wissenschaft gekennzeichnet werden, so ist noch eine weitere Bestimmung in den Begriff aufzunehmen, diese nämlich, daß speziell eine Erkenntnis des tiefsten Wesens und der letzten Voraussetzungen der Sittlichkeit angestrebt wird.

b) Ethik und Moraltheologie

Noch von einer anderen Wissenschaft muß die Moralphilosophie unterschieden werden, nämlich von der Moraltheologie. Auch diese beschäftigt sich mit der Tatsache der Sittlichkeit, aber wieder nicht unter dem Gesichtspunkt und in der Art der Philosophie; auch die Moraltheologie hat nicht die Sittlichkeit im allgemeinen, sondern eine besondere Form derselben zum Gegenstande, nämlich jene Ausprägung, die sittliches Denken und Leben im Christentum gefunden hat. Die Moraltheologie handelt speziell von der christlichen Moral. Unterscheiden sich also Moralphilosophie und Moraltheologie vor allem in bezug auf das Objekt, so bestehen daneben auch noch andere Unterschiede, gemäß dem Verhältnis zwischen Philosophie und Theologie überhaupt; beide Wissenschaften schöpfen aus verschiedenen Quellen, die eine aus der übernatürlichen Offenbarung, die andere aus der natürlichen Ordnung und aus der natürlichen Vernunft.

2. Methode

a) Analytisch-induktive Methode

Was die Methode der Ethik angeht, so gelten naturgemäß vor allem die Regeln des philosophischen Verfahrens

Digitized by Google

überhaupt. Auch für die Ethik ist es oberster Grundsatz, an die Tatsachen der Erfahrung heranzutreten, um dieselben nach Maßgabe der Denkgesetze zu bearbeiten und so zur Erkenntnis tieferliegender Wahrheiten zu gelangen. Der Weg zu den Gründen der Dinge führt für das menschliche Denken durch die Erfahrung hindurch. Sollen die Dinge ergründet werden, so müssen sie zunächst in der Erfahrung gegeben sein. Gegeben sind die Erscheinungen, die Gründe sollen gefunden werden; gegeben sind die Wirkungen, die Ursachen sind zu ermitteln. Dies ist darum der Weg, den mit der Philosophie überhaupt auch die Ethik zurückzulegen hat. Auch die Ethik hat eine Erfahrungstatsache, bzw. einen Inbegriff solcher Tatsachen zum Ausgangspunkt und zum Gegenstand, nämlich die Tatsache der Sittlichkeit. An diese Tatsache tritt die Ethik heran, um mit Hilfe des kausalen Denkens die Voraussetzungen zu finden, ohne welche die Erscheinungen nicht zu begreifen sind. Was die Erfahrung, sowohl die innere wie die äußere, über die Tatsache der Sittlichkeit zu sagen weiß, wird als bekannt vorausgesetzt. Dabei ist nicht bloß an die Erfahrung im alltäglichen Sinne gedacht, nicht bloß an die Beobachtungen und Kenntnisse, die dem täglichen Leben angehören, sondern besonders auch an die wissenschaftliche Erfahrung. Soweit immer bezüglich der Tatsache der Sittlichkeit unser Gesichtskreis durch die wissenschaftliche Forschung erweitert wird, wie etwa durch Geschichte und Völkerkunde, Anthropologie und Psychologie, müssen solche Forschungsergebnisse seitens der Philosophie zu Grunde gelegt werden, dann wenigstens, wenn sie die Sittlichkeit im allgemeinen berühren, d. h. dazu beitragen, daß die Sittlichkeit überhaupt vollständiger erkannt wird. In diesem Sinne muß die Erkenntnis des Tatbestandes der ergründenden Geistesarbeit vorausgehen. Sollen die Dinge oder Tatsachen ergründet werden, so müssen sie zunächst erkannt sein; eine möglichst umfangreiche Erkenntnis der gegebenen Wirklichkeit ist auch im Bereich der Sittlichkeit die Vorbedingung einer verlässigen und fruchtbaren philosophischen Spekulation. Die Aussagen der Erfahrung und der Erfahrungswissenschaften liefern auch der Ethik das

Digitized by Google

entsprechende Material, das der Geist denkend durchdringen will, um den Tatsachen auf den Grund zu sehen. Aus den Erfahrungstatsachen sollen Wahrheiten erkannt werden, die nicht schon dem Bereich der Erfahrung angehören, sondern sich erst einem eindringenden Denken erschließen; gestützt auf die Erfahrung will auch die Ethik Wahrheiten erkennen, die hinter der Erfahrung liegen.

Hiemit ist aber die Methode der Ethik erst ganz im allgemeinen gekennzeichnet, nur insoweit, als sie im allgemeinen Wesen der Philosophie begründet ist. Keine Bestimmung wurde getroffen, die nicht ein für allemal Geltung hätte. Allein neben solch allgemeinsten Gesichtspunkten fordern immer wieder auch die besonderen Zeitverhältnisse ihr Recht. Auch in der Ethik sind allgemeinste Grundsätze stets auf die geschichtlich gegebenen und wandelbaren Verhältnisse anzuwenden, so daß die ethische Methode neben einem bleibenden ein zeitgeschichtlich bedingtes Moment in sich aufnimmt. Zuletzt, im Grunde, hat sich die Ethik zu allen Zeiten an die Regel gehalten, von den betreffenden Erfahrungstatsachen auszugehen und durch ergründendes Denken philosophische Ergebnisse anzustreben; indessen kann die Durchführung dieser Regel sehr verschieden ausfallen. Nicht in allen Stücken wird darum die Gegenwart die Methode der Vergangenheit übernehmen. Als Ganzes betrachtet, hat auch die Philosophie des Mittelalters die Erfahrung zum Ausgangspunkt genommen und so, alles in allem, ein induktives Verfahren eingeschlagen; allein daneben sind im einzelnen deduktive Methoden in einem weiteren Umfange zur Anwendung gelangt, als es in der Gegenwart am Platze wäre. Ausschlaggebend war zunächst, daß jene Zeit eine allgemein geteilte Weltanschauung an die wissenschaftliche Arbeit heranbrachte. Mit verschwindenden Ausnahmen war die theistische Weltbetrachtung ein Gemeingut aller und diente darum auch dem wissenschaftlichen Denken als gemeinsame Grundlage. Allerdings wurde eine wissenschaftliche Rechtfertigung dieses Standpunktes keineswegs unterlassen. Man glaubte, das Recht zu einer solchen Betrachtung der Dinge streng wissenschaftlich er-

Digitized by Google

weisen zu können; und insofern handelt es sich doch nicht um eine bloße Annahme oder Voraussetzung, auch nicht bloß um eine Glaubensüberzeugung, sondern zugleich um ein wissenschaftliches Ergebnis. Anderseits schien trotzdem die allgemeine Überzeugung in zahlreichen Fällen einen Beweis überflüssig zu machen; das wissenschaftliche Denken konnte sich auf ein allgemeines Bewußtsein stützen. So sind die ethischen Reflexionen des Mittelalters von der Voraussetzung getragen, daß es eine gottbegründete Weltordnung gibt, und daß dieser Gesichtspunkt auch gegenüber dem Sittengesetz zur Geltung zu kommen hat. Die Auffassung, die das Sittengesetz als Bestandteil einer gottgewollten Weltordnung und als göttliches Gebot erscheinen läßt, wird daher nicht eigentlich dadurch gewonnen, daß die Tatsache der Sittlichkeit durch ein analytisches Vorgehen nach und nach auf ihre Gründe zurückgeführt wird, sondern dadurch, daß eine schon feststehende Weltanschauung an die Sittlichkeit herangebracht wird; nicht ein induktives, sondern ein deduktives Verfahren gibt den Ausschlag.

Hiezu kommt noch ein anderes Moment, das ebenfalls in der Eigenart mittelalterlicher Wissenschaft begründet ist und gleichfalls ein deduktives Verfahren begünstigt. Gemeint ist der Umstand, daß die Wissenschaft jener Zeit von der gewaltigen Ausdehnung und Zersplitterung des wissenschaftlichen Lebens der Gegenwart weit entfernt war. Statt einer Vielheit getrennter und selbständiger Gebiete will die Wissenschaft des Mittelalters eine geschlossene Einheit, ein einheitliches System, ja ein einheitlicher Organismus sein. Das Streben nach innerer und systematischer Einheit beherrscht das wissenschaftliche Denken. Speziell dem profanen Wissen gibt die Philosophie ein einheitliches Ziel und eine gemeinsame Spitze. Und insbesondere erscheint die Philosophie selber trotz der Vielheit und Verschiedenartigkeit der Teile als ein geschlossenes Ganzes, ein Sachverhalt, der auch an dem Verhältnis zwischen theoretischer und praktischer Philosophie zur Geltung kommt. Die Ethik reiht sich der Metaphysik nicht als ein vollkommen selbständiges Wissensgebiet an, sondern setzt dieselbe voraus. Die Metaphysik

Digitized by Google

hat bereits dargetan, daß es eine göttliche Weltordnung gibt, und dieses Resultat dient der Ethik als Grundlage. Nicht bloß eine allgemein anerkannte Weltanschauung, sondern auch eine bestimmte Metaphysik bringt also das Mittelalter an die Tatsachen des sittlichen Lebens heran. Auch aus diesem Grunde will deshalb ein deduktives Verfahren Platz greifen; die Ergebnisse der Metaphysik werden übernommen und schreiben dem ethischen Denken die Richtung vor.

In der einen wie in der andern Hinsicht ist die Ethik der Gegenwart in eine völlig veränderte Lage versetzt. Vor allem fehlt eine allgemein geteilte Weltanschauung, besonders auch innerhalb der Wissenschaft. Ebensowenig gibt es demgemäß einen gemeinsamen metaphysischen Standpunkt, abgesehen davon, daß im Anschluß an K a n t zahllose Denker des letzten Jahrhunderts jedwede Metaphysik abgelehnt haben, eine Bewegung, die allerdings in neuester Zeit stark im Rückgang begriffen ist. Daß sich unter solchen Verhältnissen ein anderes Verfahren empfiehlt, kann nicht übersehen werden. Legt man Gewicht auf einen gemeinsamen Ausgangspunkt, auf einen Standort, der auch in der Gegenwart noch von allen anerkannt wird und anerkannt werden muß, so wird sowohl von jeder Weltanschauung wie auch von jeder Metaphysik Abstand zu nehmen sein. Ausgangspunkt darf dann nur die Tatsache der Sittlichkeit sein, bzw. die Gesamtheit von Tatsachen, die darin eingeschlossen sind. Diese Tatsachen sind es, die auch in der Gegenwart noch einen Boden darstellen, auf dem sich alle ohne Unterschied der Weltanschauungen und der metaphysischen Standpunkte zusammenfinden. Mögen die Anschauungen in bezug auf das Weltganze noch so weit auseinander gehen, die T a t s a c h e der Sittlichkeit vermag niemand in Abrede zu stellen. Und ebensowenig läßt sich die Notwendigkeit verkennen, für diese Tatsache eine wissenschaftliche Erklärung anzustreben; das Gegebene oder Tatsächliche stellt an den Menschengeist die Frage nach dem Woher. Die Tatsache der Sittlichkeit will erklärt und ergründet sein. Wie kommt es, daß es eine Sittlichkeit gibt? Worauf geht es zurück, daß sittliche Forderungen in Geltung sind, als maßgebend und bindend aner-

Digitized by Google

kannt werden? Diese Fragen erheischen unter allen Umständen eine Antwort; und aus dem angegebenen Grunde soll die Antwort mit Hilfe eines rein analytisch-induktiven Verfahrens gefunden werden. Vorausgesetzt wird nur die Tatsache der Sittlichkeit selbst, und diese Tatsache sucht der ergründende Verstand zu zergliedern, in ihre Bestandteile zu zerlegen und so nach und nach in ihren Gründen zu erkennen. Das kausale Denken tritt mit seinen Fragen an die Sittlichkeit heran. Die Frage ist, auf welche Voraussetzungen diese Tatsache schließen läßt. Was muß vorausgesetzt, an Ursachen zugrunde gelegt werden, damit das, was Tatsache ist, für unser Denken begreiflich erscheint? Nicht eine als gültig anerkannte Weltanschauung soll auf diese Frage Antwort geben, sondern nur das kausale, zergliedernde und eindringende Denken. Die Sittlichkeit soll nicht aus den als bekannt vorausgesetzten Ursachen abgeleitet, sondern auf ihre Ursachen zurückgeführt werden; das Denken soll nicht von den Gründen ausgehen und daraus die Erscheinung deduzieren, sondern den Weg in umgekehrter Richtung zurücklegen. Eine gegebene Tatsache aus ihren Gründen zu konstruieren und gleichsam entstehen zu lassen, mag in einem gewissen Sinne überflüssig erscheinen; in jedem Falle aber bedarf eine gegebene Tatsache der Erklärung. Nur mit einer solchen Fragestellung ist ein Standpunkt eingenommen, der auch in der Gegenwart noch ein gemeinsamer ist. Mögen die einzelnen in bezug auf Weltanschauung und Metaphysik noch so weit auseinander gehen, daß es gilt, für die Tatsache der Sittlichkeit eine Erklärung zu gewinnen, kann von keiner Seite bestritten werden; ein analytisch-induktives Verfahren geht auch in der Gegenwart noch von einem neutralen Standort aus. So scheinen die Zeitverhältnisse zu verlangen, daß der Gedanke dieses Verfahrens strenger durchgeführt wird als ehedem. Der Grundsatz, die Erfahrungstatsachen zum Ausgangspunkt zu nehmen und nach Maßgabe der Denkgesetze zu bearbeiten, um so zu philosophischen Resultaten zu gelangen, soll nicht bloß für die Philosophie im allgemeinen und im großen und ganzen, sondern auch für die Ethik im besonderen beobachtet werden.

Digitized by Google

So tritt die Ethik der Metaphysik selbständig gegenüber, ruht nicht mehr auf metaphysischen, sondern nur auf ihren eigenen Grundlagen.

Soll demnach die Sittlichkeit ergründet werden, ohne daß von einer Weltanschauung ausgegangen wird, so ist es eine ganz andere Frage, ob nicht der Verlauf der Untersuchung dazu führt, daß Weltanschauungsfragen berührt werden. Einerseits ist klar, daß jede Weltanschauung oder Metaphysik, soweit ein solcher Standpunkt zum voraus eingenommen wird, dem ethischen Denken eine entsprechende Richtung vorschreibt; anders wird ein Materialist, anders ein Pantheist, wieder anders ein Theist über den Sinn und das Wesen der Sittlichkeit urteilen. Eine bestimmte Weltanschauung umfaßt notwendig eine entsprechende Lebensanschauung und mit ihr auch eine entsprechende Deutung der Sittlichkeit. Ist in diesem Sinne der Zusammenhang zwischen Moral und Weltanschauung geradezu ein unauflösbarer, so erhebt sich anderseits die Frage, ob eine Zergliederung der Tatsache der Sittlichkeit möglich ist und zu Ende geführt werden kann, ohne daß metaphysische Zusammenhänge in den Gesichtskreis gerückt werden. Ist es für das Verständnis der Sittlichkeit einerlei, welches im übrigen der Aufbau des Weltganzen ist? Läßt sich die Sittlichkeit mit jeder irgendwie denkbaren Weltordnung in Zusammenhang bringen? Oder wird vielleicht eine entsprechende, eine bestimmte Weltordnung als Hintergrund gefordert? Wie diese Fragen zu beantworten sind, muß der Gang der Untersuchung zeigen. Sollte sich herausstellen, daß nicht jede Weltanschauung der Aufgabe gewachsen ist, die Tatsache der Sittlichkeit zu erklären, daß vielmehr diese Tatsache auf eine ganz bestimmte Welteinrichtung hinweist, nur aus einer bestimmten Weltordnung begriffen werden kann, so würde sich auch auf diesem Wege ein Zusammenhang zwischen Moral und Weltanschauung ergeben; die betreffende Weltanschauung wäre dann aber nicht mehr Ausgangspunkt, sondern Resultat, nicht mehr Voraussetzung, sondern Ergebnis. In der Tat wird die Untersuchung auf

Digitized by Google

diesem Wege mehr und mehr zu einer Weltanschauung hinführen.

So verstanden, setzt sich die Ethik nicht eigentlich eine normierende oder gesetzgeberische Tätigkeit zur Aufgabe, sondern eine erkennende oder ergründende. Die Aufgabe ist eine rein wissenschaftliche; bloß ein Erkennen oder Wissen ist das Ziel. Es gilt nicht, eine sittliche Ordnung zu schaffen, sondern eine schon bestehende zu erkennen, wie auch die Rechtswissenschaft nicht die Bestimmung hat, eine Lebensordnung herzustellen, sondern eine schon bestehende wissenschaftlich zu behandeln. Freilich pflegt die Ethik zu den normativen Wissenschaften gezählt zu werden, zu jenen Wissenschaften, die es nicht mit einem Sein, sondern mit Normen oder Lebensregeln zu tun haben. Dem Gesagten zufolge ist dies aber nicht so zu verstehen, als würde die Ethik die sittlichen Normen erst ins Leben rufen, sondern so, daß sie die schon gültigen Normen zu erklären und zu ergründen hat, wie auch die Logik und die Ästhetik nicht die Aufgabe haben, der Denktätigkeit und dem künstlerischen Schaffen die entsprechenden Normen erst vorzuschreiben, sondern die schon bestehenden und anerkannten Normen einem tieferen Verständnis zu erschließen. So ist wenigstens die Aufgabe der ethischen Prinzipienlehre, des grundlegenden Teils aller ethischen Untersuchungen zu denken. Hiezu mag dann allerdings noch eine angewandte Moral kommen, die es, wie schon der Name sagt, mit der Anwendung sittlicher Normen zu tun hat. Nicht mehr bloß auf Kenntnisse und Einsichten ist es jetzt abgesehen, sondern auf eine Normierung des Lebens; nicht mehr theoretische, sondern praktische Ziele werden angestrebt. Demnach müssen zwei wesentlich verschiedene Arten ethischer Erörterungen auseinander gehalten werden. Während die ethische Prinzipienlehre nur erklärender und ergründender Art ist, rein theoretische oder wissenschaftliche Zwecke verfolgt, will die angewandte Moral dem praktischen Leben dienen; dies dadurch, daß sie dazu übergeht, neue Normen und Ideale aufzustellen und so dem Leben neue Bahnen vorzuschreiben. Das tatsächliche moralische Bewußtsein soll nicht

Digitized by Google

bloß erforscht und ergründet, sondern auch geläutert werden. Nur liegt es in der Natur der Sache, daß die angewandte Moral hiebei zuletzt doch nicht umhin kann, auf solche Normen zurückzugreifen, die schon in Geltung sind. Nimmermehr kann es ihre Aufgabe sein, neue Normen nach Maßgabe der Willkür aufzustellen; vielmehr vermag sie nur relativ Neues hervorzubringen, nämlich dadurch, daß sie allgemeineren und anerkannten Normen eine neue Anwendung gibt. Nur auf Grund des lebendigen sittlichen Bewußtseins lassen sich neue Ideale gewinnen. Die normierende Tätigkeit der angewandten Moral beschränkt sich darauf, alten Normen durch Übertragung auf neue Verhältnisse eine neue Auslegung zuteil werden zu lassen. Es handelt sich nicht so fast um eine normierende als um eine interpretierende Tätigkeit, um die Lösung der Frage, wie die herkömmliche Ordnung unter den neuen Verhältnissen zu verstehen und zu interpretieren ist. Hier, in diesem Buche, ist nur eine Ethik im Sinne der ethischen Prinzipienlehre ins Auge gefaßt, eine Ethik also, welche die Tatsache der Sittlichkeit zwar erkennen und ergründen will, von rein praktischen Zwecken jedoch absieht. Nur für diese Ethik kommt eine rein analytisch-induktive Methode in Betracht, während das Verfahren der angewandten Moral notwendig mehr deduktiven Charakter annimmt.

b) Historisch-kritische Methode

Doch ist die Methode, die im Folgenden zur Anwendung kommen soll, mit dem Bisherigen noch nicht vollständig, sondern erst nach einer Seite gekennzeichnet; mit einem analytisch-induktiven Verfahren soll sich ein historisch-kritisches verbinden. Es ist der Standpunkt maßgebend, daß es nicht angeht, große philosophische Probleme in Angriff zu nehmen, ohne wenigstens die bedeutsamsten Lösungsversuche der Vergangenheit zu würdigen. Angesichts der ausdauernden Bemühungen, die der Menschengeist seit Jahrtausenden angestellt, um die Fragen des sittlichen Lebens einer Lösung näher zu bringen, wäre es eine verhängnisvolle Täuschung, zu meinen, daß die Untersuchung erst ihren Anfang zu machen

Digitized by Google

hat; es bestünde Gefahr, daß die eigenen Lösungsversuche hinter dem, was Jahrtausende lange Anstrengungen erreicht haben, erheblich zurückbleiben. Problemstellungen, Begriffsbestimmungen, Einblicke, die sich nicht schon am Beginn des philosophischen Denkens darbieten, sondern sich erst mit der Diskussion der Jahrhunderte ergeben, würden dann vermutlich der Aufmerksamkeit entgehen. Kurz, angesichts der Gedankenmassen, welche die Arbeit der Jahrtausende aufgespeichert hat, will es geboten erscheinen, zunächst auf eine geschichtliche Orientierung bedacht zu sein und die bisherigen Bemühungen auf ihren Wert zu prüfen. Es soll ermittelt werden, einerseits, inwieweit schon die Vergangenheit zu annehmbaren Lösungen vorgedrungen ist, anderseits, inwieweit ihre Ergebnisse versagen und deshalb zu einem weiteren Forschen Anlaß geben. Die Gedankenarbeit der Vergangenheit nach dem Gesetz kontinuierlicher Entwicklung weiterzuführen, erweist sich als die Aufgabe der Gegenwart. Die Darlegung wird daher immer wieder den Charakter einer historisch-kritischen Auseinandersetzung annehmen. Es gilt vor allem, aus der Vergangenheit das Brauchbare herauszuarbeiten, um erst im Anschluß daran neue Wege zu suchen. Demgemäß versteht sich, daß die Kritik nicht eine bloß negative, sondern eine wesentlich positive Aufgabe übernimmt. Sie soll aus den geschichtlichen Gedankengebilden durch möglichst scharfe Abgrenzungen immer wieder die berechtigten Elemente herausschälen, um so die Gesichtspunkte zu gewinnen, die nach und nach der Lösung der Frage näherbringen. Ebenso leuchtet ein, daß die Theorien, die einer kritischen Erörterung unterzogen werden, nicht willkürlich, sondern nur nach einem bestimmten Plane aneinandergereiht werden dürfen, wenn sich der Fortgang der Erörterung so gestalten soll, daß er Schritt für Schritt dem positiven Ergebnis zustrebt. In diesem Sinne soll das Verfahren ein analytisch-induktives und zugleich ein historisch-kritisches sein. Die Tatsachen des sittlichen Bewußtseins sollen analysiert, in ihre Bestandteile aufgelöst und so nach und nach in ihren Voraussetzungen erkannt werden; dies aber an der Hand einer kritischen Erör-

Digitized by Google

terung der wichtigsten Lösungsversuche der Vergangenheit. Beide Methoden sollen miteinander zu einem einheitlichen Ganzen verschmelzen. Nur so dürfte es gelingen, der Arbeitsweise jenes Maß von Exaktheit zu geben, das im Bereich der Philosophie überhaupt möglich ist.

3. Geschichtlicher Überblick

Darnach liegt es nahe, auch noch einen ganz kurzen Überblick zur Geschichte der Ethik vorauszuschicken, wobei natürlich nur die allerwichtigsten Erscheinungen und auch diese nur obenhin berührt werden können. Vor allem sind die Griechen seit alter Zeit ethischen Problemen mit größter Ausdauer nachgegangen; und schon schlagen sie die verschiedensten Wege ein, um zu einer Deutung der Sittlichkeit zu gelangen. Doch läßt sich trotz der Mannigfaltigkeit der Denkrichtungen und Schulen ein durchgehender Grundzug erkennen, nämlich eine starke Neigung zu eudämonistischer Denkweise. Die Glückseligkeit bildet den Standpunkt, von wo aus das Wesen der Sittlichkeit begriffen werden soll; immer wieder nimmt die griechische Ethik den Charakter einer Glückseligkeitslehre an. Das sittliche Leben wird noch nicht für sich allein, sondern im Zusammenhang mit der Glückseligkeit ins Auge gefaßt; erst auf dem Umweg über den Glückseligkeitsgedanken dringt die Betrachtung in die Sittlichkeit, in die eigentlich ethische Materie ein. Die Behandlung dieser Materie sodann gestaltet sich durchweg zu einer Tugendlehre. Man untersucht weniger das objektive Wesen der Sittlichkeit als das sittliche Handeln und Leben. Die Betrachtungsweise ist auch in dieser Beziehung keine rein ethische, sondern nimmt zugleich ein psychologisches und ein pädagogisches Gepräge an. Das ethische Denken gestaltet sich noch nicht so abstrakt wie in der Gegenwart; der Gegenstand dieses Denkens wird noch nicht in dem Maße isoliert und aus den Zusammenhängen herausgehoben. Nicht eigentlich als eine Vielheit von Normen, als eine objektiv bestehende Ordnung wird die Sittlichkeit betrachtet, sondern als ein Streben nach Tugend und Glückseligkeit, nicht als Lebensordnung, sondern als Lebenshaltung.

Digitized by Google

Bringt es die Glückseligkeitslehre mit sich, daß auch die Lust ein ständiges Kapitel dieser Ethik bildet, so die Tugendlehre, daß ebenso regelmäßig von den Affekten gehandelt wird. Doch hat der eudämonistische Ausgangspunkt der griechischen Ethik am wenigsten die großen Philosophen verhindert, Bahnen einzuschlagen, die über den ursprünglichen Standort weit hinausführen und Prinzipien von wesentlich anderer Beschaffenheit heranziehen. Sowohl Plato wie Aristoteles gelangt zu einer teleologischen Ethik, und letzterer entwickelt zum ersten Male ein ethisches System. Nicht mehr auf Grund der Glückseligkeitsidee, sondern mit Hilfe einer teleologischen Lebensanschauung wird jetzt die Sittlichkeit gedeutet, wobei das eudämonistische Moment allerdings nicht verschwindet, aber sich doch mit einer untergeordneten Stelle begnügen muß. Verglichen mit einem eigentlichen und bloßen Eudämonismus, bedeutet die aristotelische Ethik, wie schon die platonische, einen vollständig neuen Typus des ethischen Denkens. Im übrigen gestaltet sich auch die aristotelische Ethik zu einer Tugendlehre, wobei jedoch die Zergliederung des Tugendbegriffs nach allen Seiten viel tiefer als bisher eindringt und vielmals bestimmtere Abmachungen ergibt. Von Bedeutung ist besonders auch, daß die aristotelische Analyse auch die freie Willensentscheidung als ein wesentliches Merkmal der sittlichen Handlung und die Freiheitsidee als einen wesentlichen Bestandteil des sittlichen Bewußtseins ermittelt. Nur freiwillige Handlungen sind, so lautet die Bewußtseinsaussage, Gegenstand der Zurechnung, der sittlichen Billigung und Mißbilligung, des Lohnes und der Strafe; die Freiwilligkeit aber bezeichnet in diesem Falle, so wird dargetan, nicht eine Willenshandlung im allgemeinen, sondern speziell eine freie Entscheidung. Die Art und Weise, wie die Zweckidee verwertet, die Stellung der Lust innerhalb des sittlichen Lebens bestimmt und der Tugendbegriff zergliedert wird, begründet den besonderen Wert der aristotelischen Ethik. Die Folgezeit bleibt hinter der Fruchtbarkeit des aristotelischen Denkens zurück, wenn auch im einzelnen neue Wege erschlossen werden. So verfolgt die Stoa die Wurzeln der Sittlichkeit

Digitized by Google

in den Bereich des Metaphysischen hinein, faßt Natur und Vernunft nicht bloß als anthropologische, sondern zugleich als metaphysische Prinzipien und erkennt die Sittlichkeit nicht bloß als Lebensordnung, sondern zugleich als Weltordnung, wobei die mittlere und noch mehr die jüngere Stoa besonders auch der religiösen Seite der Sache gerecht zu werden sucht. Allein obschon Aristoteles die metaphysischen Voraussetzungen der Sittlichkeit nur mangelhaft entwickelt, und obschon in dieser Hinsicht die Stoa die Grundlagen erheblich erweitert und vertieft, so läßt sich doch nicht verkennen, daß, als Ganzes genommen, bei Aristoteles die Erklärung und Ergründung der Sittlichkeit wesentlich befriedigender ausgefallen ist als in der Stoa. So bedeutsam die Rolle ist, die von der stoischen Ethik den metaphysischen Prinzipien zugeteilt wird, so wird deren Wert doch wieder durch den Umstand herabgedrückt, daß die Gedankengänge im Grunde den Naturalismus nicht überwinden; die materialistisch-pantheistische Metaphysik der Stoa hat sich in keinem Stadium der geschichtlichen Entwicklung fähig gezeigt, Wesen und Bedeutung der Sittlichkeit aufzuhellen. Während die teleologische Welt- und Lebensanschauung des Aristoteles ungezwungen auch den Stützpunkt für das ethische Denken abgibt und so einen durch und durch harmonischen Charakter annimmt, will die Stoa ihren ethischen Idealismus in einer Weltordnung unterbringen, der sie je länger desto mehr mit den Gefühlen der Resignation und der Skepsis gegenübersteht. Die teleologische Lebensanschauung des Aristoteles hat sich ethisch fruchtbarer erwiesen als die Metaphysik der Stoa.

Ganz neue Ausblicke eröffnet die christliche Moral. Als metaphysischer Hintergrund dient nicht mehr eine pantheistische Weltvernunft, sondern eine theistische Weltordnung, nicht mehr eine blinde Schicksalsmacht, sondern eine höchste Persönlichkeit, nicht mehr eine alles beherrschende Notwendigkeit, sondern eine Weltordnung, die Raum läßt für freie Entschließungen. Augustin ist der erste große Denker, bei dem diese Metaphysik auch in der Ethik zum vollen Durchbruch gelangt. Der Begriff des höchsten Gutes erhält

Digitized by Google

einen neuen Sinn; seine Verwirklichung ist durch eine innige Beziehung zur höchsten Persönlichkeit bedingt. Neuen Sinn erhält ebenso der Gesetzesgedanke; Gesetz und Weltordnung bedeuten nicht mehr den Ausfluß eines immanenten Weltprinzips, sondern die Kundgebung eines transzendenten Urhebers, enthalten nicht bloß die Äußerung einer denkenden Vernunft, sondern zugleich eines gebietenden Willens. Den eudämonistischen Gesichtspunkt hat Augustin mit der griechischen Ethik gemein; griechische Betrachtungsweise geht hier von Anfang an auf die christliche Moral über. Bei einem bloßen Eudämonismus jedoch bleibt Augustin so wenig stehen wie Aristoteles; beide ordnen den Glückseligkeitsgedanken der Idee einer persönlichen Vollkommenheit unter, nur daß der Inhalt dieser Vollkommenheit durch den christlichen Theologen mit Hilfe der erhabenen Weltanschauung des Christentums weit über den aristotelischen Idealismus hinaus gesteigert wird. Ist schon Aristoteles zu einem vollständig reinen, ganz von sittlicher Gesinnung getragenen Glückseligkeitsbegriff gelangt, so insbesondere auch Augustin.

Der Umstand, daß Augustins Standpunkt auch in der Ethik in allen Grundfragen für die weitere Entwicklung der christlichen Philosophie maßgebend geworden ist, hat nicht verhindert, daß zum Teil neue und sehr verschiedene Wege eingeschlagen wurden. So enge sich etwa Thomas von Aquin, der auch auf dem Gebiete der Ethik den Höhepunkt der Scholastik bezeichnet, an Augustin anlehnt, so ist er anderseits doch durch vieles von ihm getrennt. Während Augustin keinerlei Berührung mit Aristoteles verrät, arbeitet der Scholastiker hier wie auf anderen Gebieten die ganze aristotelische Gedankenwelt in das christliche Lehrgebäude hinein. Auch als Ethiker ist Thomas die Synthese von Aristoteles und Augustin, was eine Vielseitigkeit der Betrachtungsweisen und einen Reichtum des Inhalts bedingt. Die Probleme werden sowohl nach der psychologischen wie nach der metaphysischen Seite mit eindringender Schärfe verfolgt, und auf beiden Seiten lösen sich die großen Hauptfragen in eine Fülle von Teilfragen auf.

Digitized by Google

Wollen die Abschnitte über die Glückseligkeit und die Affekte, über Tugenden und Laster, über die Willensfreiheit und das Gewissen die Voraussetzungen der Sittlichkeit im menschlichen Seelenleben aufdecken, so werden durch die Lehre vom Naturgesetz und vom ewigen Gesetz die metaphysischen Wurzeln bloßgelegt. In letzterer Beziehung gelangt im 14. Jahrhundert der Nominalist Wilhelm von Ockham zu einer neuen Anschauung, wonach das geltende Sittengesetz nicht auf einer Notwendigkeit beruht, sondern auf eine freie Entscheidung des göttlichen Willens zurückgeht, eine Anschauung, die jedoch erst in der Neuzeit größeren Anhang gefunden hat. Eine gewisse Nachwirkung dieser Denkrichtung zeigt sich, wenn in der Nachscholastik die Frage erörtert wird, welche Stellung der Gesetzesgedanke im System einer theistischen Ethik einnimmt. Vasquez verteidigt zwar gegenüber dem mittelalterlichen Nominalisten entschieden die Unabänderlichkeit der von Natur aus bestehenden sittlichen Ordnung, meint aber, daß diese Ordnung nicht schon von selbst Gesetzescharakter besitzt, sondern erst durch eine freie göttliche Anordnung hiemit ausgestattet wird. Ein eigentliches Gesetz oder Gebot komme zwar im Dekalog zum Ausdruck, sei aber nicht schon in der natürlichen Weltordnung enthalten. Im Gegensatz hiezu führt Suarez aus, daß die natürliche Lebensordnung von selbst und notwendig auch eine göttliche Willenskundgebung enthält, daß also das natürliche Sittengesetz unmittelbar auch göttliches Gebot ist.

Abermals neue Denkrichtungen bahnen sich in der Neuzeit an. Die metaphysische Seite der Sache tritt in den Hintergrund; in England vor allem kommt eine vorwiegend psychologische Betrachtungsweise auf. Das Interesse ist weniger den letzten Voraussetzungen der Sittlichkeit innerhalb einer allgemeinen Weltordnung zugekehrt als den seelischen Triebfedern des sittlichen Handelns. Ob die seelischen Regungen, die dem sittlichen Handeln zuletzt zugrunde liegen, auf das Individuum oder auf die Gesamtheit, auf die persönliche oder auf die gemeinsame Wohlfahrt gerichtet sind, wo die Wurzel sittlicher Neigungen oder Gefühle zu

Digitized by Google

suchen ist, Fragen solcher Art nehmen die Aufmerksamkeit der Ethiker vor allen Dingen in Anspruch. Transzendente oder metaphysische Voraussetzungen gelten mehr oder minder als überflüssig; die Sittlichkeit scheint sich aus psychologischen Prinzipien vollkommen zu erklären. Die Bewegung zielt besonders auf die Ausschaltung der religiösen Grundlage ab; die Hinwendung zur autonomen Moral bezeichnet die hervorstechendste Tendenz der neuzeitlichen Ethik. In dieser wie in anderer Hinsicht erreicht die geschichtliche Entwicklung ihren Höhepunkt mit Kant. Nunmehr scheint die Moral vom transzendenten Weltgrunde abgelöst und vollkommen auf sich selbst gestellt zu sein, sie steht ganz im Zeichen der Autonomie, die auch dem weiteren Gang der Dinge die Richtung vorschreibt. Mögen im übrigen die Denkrichtungen noch so weit auseinander gehen, den Gedanken der Autonomie haben sie miteinander gemein. Soweit auch etwa die von Fichte, Hegel, Schleiermacher u. a. eingeleitete Kulturfortschrittsmoral sich von der kritischen Ethik entfernt, in der Autonomie treffen die beiden Bewegungen zusammen. Hiebei wird freilich meist außer acht gelassen, daß bei Kant der Begriff Autonomie keineswegs eindeutig ist, daß er sich vor allem nicht ausschließlich gegen den religiösen Gedanken wendet, und daß Kant auch da, wo er den religiösen Gesetzesbegriff ablehnt, diesen Begriff nicht schlechthin, sondern nur in einer besonderen Fassung treffen will, abgesehen davon, daß er im Hinblick auf den Gedanken des höchsten Gutes den Zusammenhang zwischen Moral und Religion ausdrücklich fortbestehen läßt. Eine neue ethische Richtung begründet Kant ferner mit seinem Formalismus, wenn ihm auch die in England ausgebildete Lehre vom „moralischen Sinn" als Anknüpfungspunkt dient; und auch aus dieser formalistischen Auslegung der Sittlichkeit ist eine starke und vielverzweigte Bewegung hervorgegangen; der Versuch, die Sittlichkeit nicht mit Hilfe eines Zweckes oder einer Lebensaufgabe zu erklären, sondern als bloße oder inhaltslose Form zu deuten, hat seither die mannigfachsten Modifikationen gefunden, so zwar, daß im übrigen der Kantische Standpunkt nicht selten vollständig

Digitized by Google

verlassen wird. So ist es eine über Kant weit hinausgehende Denkweise, wenn Herbart den Formalismus in das Ästhetische wendet und die Sittlichkeit mit Hilfe ästhetischer Formen oder Verhältnisse zu erklären hofft. Und noch weiter entfernt sich von Kant Hermann Cohen, wenn er gar den Kantischen Formalismus mit der Lebensanschauung Nietzsches verbindet und den reinen, inhaltlosen, auf sich selbst gestellten Willen zum ethischen Prinzip erhebt. Auch eine dritte Fassung des ethischen Formalismus geht über Kant erheblich hinaus, wenn sie zu einem vollendeten Subjektivismus gelangt, die subjektive Gesinnung als letztes ethisches Prinzip betrachtet und eines objektiven Prinzips nicht zu bedürfen glaubt. Andere ethische Strömungen der Gegenwart gehen von ganz anderen Grundlagen aus, so jene, die vor allem biologisch orientiert sind, oder jene, die auf ältere Richtungen zurückgreifen, sei es nun auf den englischen Eudämonismus, oder sei es auf die teleologische Ethik des Altertums und des Mittelalters. Bei der Behandlung der einzelnen Probleme wird Anlaß gegeben sein, diesen knappen historischen Überblick nach den verschiedensten Seiten hin zu ergänzen.

Literatur

W. Wundt, Ethik. 4. Aufl. 1. Band. Stuttgart 1912. V. Cathrein, Moralphilosophie. 5. Aufl. 1. Band. Freiburg i. B. 1911. Fr. Paulsen, System der Ethik. 9. u. 10. Aufl. 1. Bd. Stuttgart u. Berlin 1911. G. Heymans, Einführung in die Ethik auf Grundlage der Erfahrung. Leipzig 1914. H. Steinthal, Allgemeine Ethik. Berlin 1885. Max Wentscher, Ethik. 1. Band. Leipzig 1902. A. Lehmen, Lehrbuch der Philosophie. 4. Bd. 3. Aufl. Freiburg i. B. 1919. C. Stange, Einleitung in die Ethik. Leipzig 1900—1901. Th. Lipps, Ethische Grundfragen. 2. Aufl. Hamburg und Leipzig 1905. W. Koppelmann, Kritik des sittlichen Bewußtseins. Berlin 1904. Henry Sidgwick, Die Methoden der Ethik. Deutsch von C. Bauer. 2 Bde. Leipzig 1909. P. Bergemann, Ethik als Kulturphilosophie. Leipzig 1904. R. Seydel, Ethik oder Wissenschaft vom Seinsollenden. Leipzig 1874. H. Mandel, System der Ethik als Grundlegung der Religion. 2 Bde. Leipzig 1912. G. Störring, Moralphilosophische Streitfragen. Leipzig 1903. Ders., Ethische Grundfragen. Leipzig 1906. H. Schwarz, Das sittliche Leben. Eine Ethik auf psychologischer

Digitized by Google

Grundlage. Berlin 1901. H. Cohen, Ethik des reinen Willens. 2. Aufl. Berlin 1907. P. Hensel, Hauptprobleme der Ethik. 2. Aufl. Leipzig u. Berlin 1913. O. Kirn, Sittliche Lebensanschauungen der Gegenwart. 3. Aufl. Von H. Stephan. Leipzig u. Berlin 1917. Else Wentscher, Grundzüge der Ethik. 2. Aufl. Leipzig u. Berlin 1920. E. Becher, Die Grundfrage der Ethik. Köln 1907. E. Dürr, Grundzüge der Ethik. Heidelberg 1909. W. Herrmann, Ethik. 4. Aufl. Tübingen 1904. W. Freytag, Untersuchungen zu einer Wissenschaft vom Sittlichen. Erster Teil: Die Aufgaben der Ethik. Halle a. S. 1916. J. Mausbach, Aus katholischer Ideenwelt. Münster i. W. 1912. H. H. Wendt, Die sittliche Pflicht. Eine Erörterung der ethischen Grundprobleme. Göttingen 1916. — Th. Ziegler, Die Ethik der Griechen und Römer. Bonn 1881. K. Köstlin, Die Ethik des klassischen Altertums. 1. Abteilung: Die griechische Ethik bis Plato. Tübingen 1887. J. Denis, Histoire des Théories et des Idées morales dans l'Antiquité. 2me éd. o. J. 2 Bde. M. Wundt. Geschichte der griechischen Ethik. 2 Bde. Leipzig 1908—1911. W. Gaß, Geschichte der christlichen Ethik. 3 Bde. Berlin 1881—1887. Fr. Jodl, Geschichte der Ethik. 2 Bde. 2. Aufl. Stuttgart und Berlin 1906—1912. Fr. Überweg, Grundriß der Geschichte der Philosophie. 10. u. 11. Aufl. 4 Bde. Chr. E. Luthardt, Die antike Ethik in ihrer geschichtlichen Entwicklung. Leipzig 1887. Hans Meyer, Platon und die aristotelische Ethik. München 1919. M. Wittmann, Die Ethik des Aristoteles. Regensburg 1920. J. Mausbach, Die Ethik des hl. Augustinus. 2 Bde. Freiburg i. B. 1909. A. Rietter, Die Moral des hl. Thomas von Aquin. München 1858. A. Messer, Kants Ethik. Leipzig 1904.

ERSTER ABSCHNITT

Die Erscheinung der Sittlichkeit

Soll darnach die Aufgabe der Ethik in Angriff genommen werden, so handelt es sich zunächst um ein einheitliches Problem; eine einheitliche Tatsache, die Sittlichkeit, soll ergründet werden. Im Verlauf der Untersuchung wird sich jedoch diese Aufgabe, wie jede Frage, die eine große Gesamttatsache zum Gegenstande hat, in eine Reihe von Teilfragen auflösen; dies entsprechend den Teilen, aus denen sich der Gegenstand zusammensetzt, und entsprechend den verschiedenen Seiten, die er der Betrachtung darbietet. Die Hauptrichtung, in welcher die Untersuchung voranschreiten

Digitized by Google

wird, ist bereits bekannt; es gilt, vom tatsächlich Gegebenen auszugehen und von da auf dem Wege einer begrifflichen Zergliederung den Gründen näher und näher zu kommen. Das allererste muß dann sein, daß die Tatsache als solche erkannt ist. Soll die Sittlichkeit ergründet werden, so muß sie vor allem erfaßt sein, soweit sie etwas unmittelbar Gegebenes ist, der Welt der Erfahrung oder direkten Auffassung angehört. Was von der Sittlichkeit in die Erscheinung tritt und dem Bewußtsein unmittelbar gegenwärtig ist, mit anderen Worten, das empirische oder phänomenale Wesen der Sittlichkeit muß zunächst fixiert und auf einen zutreffenden Begriff gebracht werden. Wie erscheint uns die Sittlichkeit? Wie tritt sie uns im Bewußtsein und im Leben gegenüber? Wie kennzeichnet sich die Sittlichkeit, soweit sie in die Sphäre des unmittelbar Gegebenen hereinragt? Nur eine richtig fixierte Tatsache kann die Grundlage einer ergründenden Denktätigkeit bilden; sich der Tatsache als solcher zu bemächtigen, ist daher die erste Aufgabe.

Es liegt nahe, zu diesem Zwecke einen Versuch mit der Etymologie zu machen und zu fragen, ob vielleicht schon das Wort Sittlichkeit oder Moral geeignet ist, über Sinn und Begriff Aufschluß zu geben. Das Wort Sittlichkeit weist nun auf das Stammwort Sitte hin, und zwar nicht bloß in unserer Sprache, sondern auch in anderen, in alten und in neuen Sprachen. Sprachliche Zusammenhänge aber, die nicht bloß vereinzelt, sondern immer wieder und in den verschiedensten Sprachen auftreten, können nicht zufälligen Ursprungs, sondern nur im Gedanken und in der Sache begründet sein. Unschwer läßt sich denn auch erkennen, daß wirklich ein Zusammenhang der Gedanken und Sachen vorliegt, daß Sitte und Sittlichkeit irgendwie zusammengehören. Ein Verhältnis der Verwandtschaft scheint zu bestehen, so daß der Begriff der Sitte dazu angetan ist, zum Begriff der Sittlichkeit überzuleiten. Sitten bezeichnen bleibende Lebensformen, Formen, die nicht bloß das eine oder andere Mal, sondern regelmäßig eingehalten werden. Aber nicht an Einzelne, an Individuen ist hiebei zu denken, sondern an irgendeine Gesamtheit, an eine einheitliche Gruppe von Menschen, sei

Digitized by Google

es nun an eine Familie oder eine Berufsklasse, an einen Stamm oder an eine noch größere Gemeinschaft. Bleibende Formen im Verhalten Einzelner mögen als Gewohnheiten oder Gepflogenheiten bezeichnet werden, Sitten oder Gebräuche will der Sprachgebrauch nur dem Verhalten irgendeiner Gesamtheit oder Gemeinschaft zuteilen; Sitten sind Lebensgewohnheiten einer irgendwie geschlossenen Gruppe von Menschen. Dürfte mit diesen Bestimmungen das Wesen der Sitte in der Hauptsache gekennzeichnet sein, so besteht offenbar die Möglichkeit, das eine oder andere Merkmal auf die Sittlichkeit zu übertragen. Beiden ist vor allen Dingen die Zugehörigkeit zum Menschheitsleben gemeinsam. Dem Tierleben schreibt das Bewußtsein weder Sitte noch Sittlichkeit zu; nur im Widerspruch mit dem tatsächlichen Bewußtsein konnten Theorien zu einem andern Ergebnis gelangen. Gemeinsam ist dann beiden besonders auch die normierende Tendenz, die Bestimmung, dem Menschheitsleben Regel und Ordnung zu sein; sowohl durch die Sitte wie durch die Sittlichkeit wird das Verhalten des Menschen geregelt und geordnet. Und an der Sittlichkeit kommt diese Tendenz besonders deutlich zum Ausdruck. Der Anspruch, dem menschlichen Handeln die Norm oder Ordnung vorzuschreiben, wird mit einem verstärkten Nachdruck erhoben; die Geltung, die bindende Kraft, die den sittlichen Normen zuerkannt wird, ist von besonderer Art. Zwar will auch die Sitte das menschliche Handeln normieren; allein die Forderungen, die von der Sittlichkeit ausgehen, lauten strenger. Gegenüber Sitten scheint der Mensch freier zu sein als gegenüber sittlichen Vorschriften; Sitten binden nicht in dem Maße wie das Sittengesetz. Im Unterschiede von bloßen Sitten bekunden sittliche Normen eine verpflichtende Kraft. Offenbart sich insofern zwischen Sitte und Sittlichkeit ein Unterschied der formellen Beschaffenheit, so kommt hiezu noch ein Unterschied in bezug auf den Umfang. Während einzelne Sitten immer nur einen begrenzten Umkreis beherrschen, dehnt die Sittlichkeit ihre Forderungen auf das ganze Menschheitsleben aus. Auf allen Gebieten tritt sie an den Menschen mit ihren Vorschriften heran, in allen Lebens-

Digitized by Google

lagen will sie für sein Handeln maßgebend sein. Bestehen einzelne Sitten nur innerhalb kleinerer oder größerer Menschheitskomplexe, so gilt die sittliche Ordnung für die Menschheit überhaupt. Der Sitten gibt es darum viele, die Sittlichkeit aber ist zuletzt eine einzige. In der einen wie in der andern Hinsicht nimmt also die Sittlichkeit eine größere Bedeutung in Anspruch; sie ist Lebensordnung in einem gesteigerten Sinne und in einem erweiterten Umfange, ist menschliche Lebensordnung mit Vorzug. So kennzeichnet sich die Sittlichkeit vor allem als eine Vielheit von Normen, die den Anspruch geltend machen, für das menschliche Leben überhaupt maßgebend zu sein, menschlichem Handeln auf allen Gebieten die Ordnung vorzuschreiben, so zwar, daß der Mensch die Geltung solcher Normen als eine eigenartige Gebundenheit empfindet, sich, kurz gesagt, dadurch verpflichtet fühlt.

Der Vergleich mit der Sitte ist sodann geeignet, noch zu einer weiteren Feststellung anzuleiten. Dies insofern, als die Sitte im engeren Sinne auch schon ein Werturteil anklingen läßt. Sitte im engeren Sinne ist nämlich die g u t e Sitte, d. h. das, was Sitte sein s o l l, so daß die schlechte Sitte als Unsitte erscheint. Es ist klar, daß die Sitte besonders auch unter diesem Gesichtspunkte die Verwandtschaft mit der Sittlichkeit aufweist; kommt doch bereits der Unterschied zwischen dem Guten und dem Schlechten, zwischen dem Seinsollenden und dem Nichtseinsollenden zum Ausdruck, ein Unterschied, womit die Sitte geradezu in die Sittlichkeit übergeht. Gerade sittliche Forderungen sind durch diesen Unterschied gekennzeichnet; je nachdem unsere Handlungen solchen Forderungen entsprechen oder nicht, werden sie als gut oder schlecht, als seinsollend oder nicht seinsollend gedacht. Die Begriffe gut und böse, die Eigenschaften, die insofern unsern Handlungen zugeschrieben werden, drücken Beziehungen zu sittlichen Vorschriften aus, bezeichnen die eigenartigen, positiven und negativen Werte, die unsere Handlungen auf Grund sittlicher Forderungen annehmen. Weil solche Vorschriften in Geltung sind, gibt es sittliche Werte und sittliche Werturteile.

Digitized by Google

Aber nur menschliche Handlungen sind die Träger solcher Werte. Nur an den Menschen, an das vernünftigfreie Wesen, treten sittliche Forderungen heran. Dem Tier will die Sittlichkeit keine Vorschriften diktieren. Von da aus läßt sich nun das Lebensgebiet, innerhalb dessen sittliche Vorschriften Geltung haben, noch schärfer umgrenzen. Auch beim Menschen fallen darnach nicht alle Lebensäußerungen unter diese Vorschriften; soweit der Mensch die Lebenstätigkeit mit niederen Lebensformen gemein hat, soweit er rein vegetative und animalische Lebensfunktionen vollzieht, steht er gleichfalls außerhalb der Sittlichkeit; rein vegetative und animalische Vorgänge nehmen auch am Menschen keine sittlichen Eigenschaften an. Nur das spezifisch Menschliche, nur was der Mensch als Mensch, als vernünftigfreies Wesen tut, nur die Lebenstätigkeit, die er auf Grund seiner höheren Menschennatur entfaltet, bildet den Bereich der Sittlichkeit. Soll eine Handlung unter das Sittengesetz fallen, so muß sie das Werk von Vernunft und Freiheit sein; nur Handlungen, die mit Wissen und Willen, mit Bewußtsein und Freiheit, auf Grund vernünftiger Einsicht und freier Entschließung ausgeführt werden, tragen sittlichen Charakter an sich. Was der Mensch im Schlafe, in der Narkose, im Zustand des Somnambulismus usw. tut, unterliegt keiner sittlichen Beurteilung. Nur in dem Maße, als unsere Handlungen den Ausfluß vernünftiger Überlegung und freier Willensentscheidung darstellen, sind sie Gegenstand sittlicher Billigung oder Mißbilligung; je geringer der Anteil von Vernunft und Freiheit ist, desto mehr tritt der sittliche Charakter zurück; und wo ein solcher Anteil überhaupt nicht mehr zu erkennen ist, unterbleibt auch jede sittliche Beurteilung. Demnach charakterisiert sich die Sittlichkeit als eine Summe von Vorschriften, die darauf abzielen, speziell das vernünftigfreie Handeln zu ordnen; dem vernünftigfreien Wesen will die Sittlichkeit Lebensordnung sein.

Eine letzte Feststellung dieser Art betrifft die Tatsache, daß die Geltung sittlicher Vorschriften nicht bloß menschlichen Handlungen entsprechende Eigenschaften verleiht, sondern auch die handelnde Persönlichkeit er-

Digitized by Google

greift. Sittliches Handeln und Leben begründet in dieser Beziehung einen Zustand eigenartiger Vollkommenheit und Würde, bekleidet das vernünftigfreie Wesen mit der Würde der Tugend. Tugend oder sittliche Tüchtigkeit aber ist jene Eigenschaft und Würde, die am Menschen mehr als andere Vorzüge Gegenstand der Wertschätzung ist. Sittliche Vorzüge werden höher angeschlagen als ästhetische und intellektuelle Vorzüge; edle Charaktereigenschaften haben mehr Wert als Kenntnisse und künstlerische Fertigkeiten. Sittliche Eigenschaften scheinen daher den Wert der Persönlichkeit in erster Linie zu bedingen, sittliche Tüchtigkeit scheint der höchste Lebenswert und die höchste Würde der Persönlichkeit zu sein. Auch dieses Moment gehört noch dem Bereich des unmittelbar Gegebenen und hiemit der Erscheinung der Sittlichkeit an. Das Gesagte läßt sich nunmehr dahin zusammenfassen, daß die Sittlichkeit als eine Summe von Normen erscheint, die den Anspruch erheben, dem menschlichen Leben eine bindende Ordnung vorzuschreiben, Normen, deren Einhaltung menschlichen Handlungen das Merkmal des Guten verleiht und die Persönlichkeit auf die Stufe einzigartiger Würde erhebt.

Kaum braucht noch eigens bemerkt zu werden, daß der Begriff der Sittlichkeit, der auf solche Weise an die ethische Untersuchung herangebracht wird, keineswegs deren Ergebnis vorausnimmt. Handelt es sich doch um einen Begriff, der nur das unmittelbar Gegebene an der Sittlichkeit zusammenfaßt, nicht aber auch schon den Einblick in die Gründe enthält. Bildet der eine Begriff, nämlich die Erkenntnis des unmittelbar Gegebenen, die Voraussetzung der philosophischen Untersuchung, so der andere, nämlich der Einblick in die Gründe, das Ziel und Ergebnis derselben. Nur das empirische Wesen oder die Erscheinung der Sittlichkeit ist zunächst erfaßt, das tiefere Wesen soll erst ermittelt werden.

Literatur

W. Wundt, Ethik I: Die Tatsachen des sittlichen Lebens. E. Weigelin, Sitte, Recht und Moral. Untersuchungen über das Wesen der Sitte. Berlin u. Leipzig 1919.

Digitized by Google

ZWEITER ABSCHNITT

Die oberste Norm der Sittlichkeit

1. Das Problem

Nach der Erfassung des Tatbestandes kann die ergründende Arbeit beginnen. Woher kommt die Sittlichkeit? Worauf beruht es, daß solche Normen in Geltung sind? Worauf stützt sich ihr Anspruch? Soll es zu einer Lösung dieser Fragen kommen, so ist zunächst davon auszugehen, daß die Sittlichkeit trotz aller Vielheit und Mannigfaltigkeit der Teile zugleich ein einheitliches Ganzes bildet. So groß auch die Zahl der sittlichen Vorschriften sein mag, und so verschieden sie lauten, sie werden doch zugleich als eine einheitliche Gesamtheit gedacht. Die zahllosen Einzelvorschriften treten einander nicht vollkommen zusammenhangslos gegenüber, sondern bilden eine einheitliche Tatsache, eben die Tatsache der Sittlichkeit. Nicht als eine bloße Vielheit und nicht als ein bloßes Nebeneinander von Einzelheiten schwebt die Sittlichkeit dem Bewußtsein vor, sondern als Einheit in der Vielheit; irgendwie, unter irgendeinem Gesichtspunkte gliedern sich offenbar die vielen sittlichen Vorschriften zu einer geschlossenen Gesamttatsache zusammen. Dieses Verhältnis gelangt nicht bloß zum Ausdruck, wenn die Sittlichkeit als einheitliche Tatsache gedacht, sondern auch, wenn sie als sittliche Ordnung bezeichnet wird. Ordnung bedeutet abermals Einheit in der Vielheit, bedeutet eine Vielheit von Regeln, die nicht bloß voneinander verschieden sind und nicht in jeder Beziehung auseinander treten, sondern ein einheitliches System darstellen. Das nämliche ist der Fall, wenn die Sittlichkeit als Sitten gesetz, d. h. als das Gesetz im kollektiven Sinne, erscheint. Der Begriff Gesetz wird nicht bloß auf die einzelnen Vorschriften oder Gesetze bezogen, auch das Ganze, die große Vielheit sittlicher Vorschriften wird kurzweg als Gesetz bezeichnet; und auch mit dieser Auffassung wird das Viele zugleich als Einheit gedacht. Die Zusammenhänge springen zudem allerorts in

Digitized by Google

die Augen; immer wieder lassen sich zahlreiche Vorschriften auf einen gemeinsamen Gesichtspunkt zurückführen. Sehr viele sittliche Vorschriften gehen etwa auf den Gedanken der Gerechtigkeit zurück, erscheinen insofern als Ausfluß einer allgemeineren Forderung, machen also ein einheitliches Ganzes aus. Andere Forderungen lassen sich im Gebot der Nächstenliebe zusammenfassen, fließen also in diesem Sinne aus einer gemeinsamen Quelle. Und so weist offenbar auch die Gesamtheit aller sittlichen Forderungen auf einen gemeinsamen Ursprung hin; nur unter dieser Voraussetzung bilden all diese Forderungen eine einheitliche Tatsache, eine geschlossene Lebensordnung, ein Gesetz im kollektiven Sinne, wie dies das menschliche Bewußtsein bezeugt. Zur Feststellung dieses Tatbestandes bedarf es also keineswegs eines deduktiven Gedankengangs, vielmehr genügt der Hinweis auf die Aussagen des Bewußtseins; das Bewußtsein betrachtet die Vielheit sittlicher Forderungen als eine einheitliche Gesamtheit. Der Grund dieser Einheit allerdings ist vorderhand unbekannt und ist das Ziel der Untersuchung; die Tatsache der Einheit aber ist im Bewußtsein lebendig. Alle sittlichen Normen gehen demgemäß auf eine gemeinsame höchste Norm zurück; alle bilden im Grunde eine einheitliche Norm, ein einziges Gesetz. Und das Verhältnis zwischen Einheit und Vielheit kann deshalb nur so gedacht werden, daß eine an sich einheitliche Norm entsprechend der Vielheit der Lebensgebiete und der Mannigfaltigkeit der Lebensverhältnisse eine vielgliedrige Gestalt angenommen hat. Das an sich einheitliche Gesetz wird auf die verschiedensten Gebiete und Verhältnisse angewendet und fällt dadurch in eine Vielheit von Teilvorschriften auseinander. Das Unbestimmte geht in das Bestimmte, das Allgemeine in das Besondere, das Abstrakte in das Konkrete über; aus der einheitlichen Norm entsteht ein ganzes System von Normen und eine mannigfach gegliederte Ordnung. Auf jene höchste Norm, die unverkennbar der Vielheit sittlicher Normen zugrunde liegt, richtet sich vor allen Dingen die Fragestellung der Ethik. Welches ist diese Norm? Inwiefern lassen sich alle sittlichen Forderungen in einer gemeinsamen höchsten For-

Digitized by Google

derung zusammenfassen? Dem einheitlichen Punkte, wo alle sittlichen Vorschriften zusammenlaufen, dem Grundgedanken, den sie alle miteinander gemein haben, wendet sich die Aufmerksamkeit vor allen Dingen zu.

Daß ein gemeinsamer Gedanke in der Vielheit des Sittlichen verkörpert ist, wird auch durch folgende Erwägung nahegelegt. In ihrer konkreten Beschaffenheit und mit ihren besonderen und verschiedenartigen Inhalten lauten die sittlichen Vorschriften sehr verschieden; sie machen dem Menschen die verschiedensten Handlungen und Verhaltungsweisen zur Pflicht. Aber so verschieden sie auch lauten und so Verschiedenes sie gebieten, zuletzt treffen sie doch in einem gemeinsamen Inhalt zusammen, nämlich in der allgemeinen Idee des Guten: alle gebieten das Gute, das Seinsollende, das Pflichtgemäße. Mögen sie im besonderen Menschenliebe oder Wahrhaftigkeit, Treue oder Mildtätigkeit, Sanftmut oder Gerechtigkeit gebieten, alle haben miteinander gemein, daß sie das Gute fordern. Welches ist nun dieser gemeinsame Inhalt? Was ist es denn, was das allgemeine Wesen des Guten ausmacht? Worauf kommt es zuletzt an, ob unsere Handlungen gut oder schlecht sind?

Zur nämlichen Frage kommt es endlich, wenn von der Tatsache sittlicher Werturteile ausgegangen wird. Werturteile setzen in jedem Falle einen Wertmesser voraus, so wenig auch derselbe dem Bewußtsein gegenwärtig sein mag. Werden etwa Urteile über den Nützlichkeitswert eines Dinges gefällt, so wird das Ding mit einem Zweck in Verbindung gebracht; und je nachdem es zur Verwirklichung des Zweckes geeignet ist oder nicht, fällt das Werturteil günstig oder ungünstig aus. Der Zweck bildet den Wertmesser, nach dem der Wert des Dinges beurteilt, den Maßstab, nach dem er bemessen wird; ohne Anwendung eines solchen Wertmessers wäre das Werturteil undenkbar. Nicht anders als mit Urteilen über den Nützlichkeitswert eines Dinges verhält es sich in dieser Beziehung mit ästhetischen Werturteilen. Auch Urteile über den Wert eines Kunstwerkes sind ohne entsprechende Normen logisch unmöglich, mögen sie sich dem Bewußtsein noch so sehr entziehen.

Digitized by Google

Irgendwie wird der Gegenstand des Urteils auch hier mit einem Maßstab zusammengehalten, und je nachdem er diesem Maßstabe entspricht oder nicht, wird er so oder anders beurteilt. Die Beziehung zu einem Wertmesser liegt abermals im Begriff des Werturteils. Und nicht anders gestaltet sich der Sachverhalt bei sittlichen Werturteilen; nur dadurch können menschliche Handlungen als gut oder schlecht erscheinen, so oder anders beurteilt werden, daß sie an einem bestimmten Maßstab gemessen werden. Und weil alle sittlichen Urteile zuletzt die nämlichen Inhalte haben, immer wieder den Unterschied zwischen gut und böse zum Ausdruck bringen, so setzen sie zuletzt einen gemeinsamen Maßstab voraus, einen Maßstab, der allem sittlichen Denken zugrunde liegt. Weil alle sittlichen Urteile Werturteile der nämlichen Art sind, immer wieder die nämlichen Werte aussprechen, muß es zuletzt der nämliche Wertmesser sein, an dem die Handlungen gemessen werden. Auch von dieser Seite erhebt sich deshalb die Frage nach einer höchsten sittlichen Norm, nach einer obersten Richtschnur alles sittlichen Denkens. Welches ist jener Maßstab, nach dem es sich richtet, ob unser Verhalten gut oder böse, erlaubt oder unerlaubt ist? Mag also der Ausgangspunkt in den sittlichen N o r m e n als solchen oder mehr in ihrem I n h a l t oder endlich in der Tatsache der sittlichen W e r t u r t e i l e genommen werden, in jedem Falle wird das Denken dazu geführt, nach dem einheitlichen Prinzip alles Sittlichen zu fragen. Vorderhand leuchtet nur ein, daß alles sittlich Gute auf ein einheitliches Prinzip zurückgeht und daß sich alles sittliche Denken an einer höchsten Norm orientiert; zu dieser Erkenntnis leiten die bisherigen Erwägungen auf Grund unmittelbarer Bewußtseinsaussagen an. Welches aber diese Norm ist, sagt nicht schon das unmittelbare Bewußtsein oder eine einfache Intuition; erst eine eindringende Untersuchung wird hierüber Aufschluß geben. Tatsächlich bedient sich der Geist bei sittlichen Urteilen fortwährend eines höchsten Wertmessers, jedoch ohne sich desselben bewußt zu sein; ein höchster Wertmesser gehört zu den Voraussetzungen unseres sittlichen Denkens. Das Gewissen gebraucht fortwährend eine

Digitized by Google

Vielheit von Maßstäben oder Normen, unterläßt es aber, dieselben auf ein einheitliches Prinzip zurückzuführen. Es betätigt sich mehr im Bereich des Konkreten als des Abstrakten, entscheidet zwar in konkreten und einzelnen Fällen, was gut und was böse ist, zieht aber nicht ausdrücklich und bewußt eine höchste Norm heran. Das Gewissen steigt zwar vollständig in das Konkrete und Individuelle herab, erhebt sich aber nicht auf die Stufe der letzten Abstraktion und der höchsten Norm; diese ausfindig zu machen, ist vielmehr die Aufgabe wissenschaftlicher Reflexion. Das sittliche Bewußtsein macht zwar menschliche Handlungen zum Gegenstand der Billigung und Mißbilligung, enthält aber nicht den tieferen G r u n d solcher Urteile. Wir wissen, daß diese Handlungen Billigung, jene Mißbilligung verdienen, w a r u m aber dem so ist, sagt das Bewußtsein nicht; wenigstens der letzte Grund dieser Werturteile ist dem Bewußtsein entzogen. Es handelt sich um eine Norm, die nicht schon in sich, sondern erst in den Anwendungen Gegenstand des Bewußtseins ist und deshalb durch abstrahierendes Denken aus diesen Anwendungen herausgeschält werden soll.

Daß die Frage nach einer höchsten sittlichen Norm wirklich die erste Frage ist, die sich naturgemäß dem ethischen Denken nahelegt, wird auch durch die Geschichte bezeugt. Auch geschichtlich ist das ethische Problem zunächst in dieser Gestalt aufgetreten, die Frage nach einer obersten sittlichen Norm ist nicht bloß sachlich, sondern auch geschichtlich die erste Frage der Ethik; mit der Frage nach einer gemeinsamen Idee alles Sittlichen hat in Griechenland die ethische Spekulation eingesetzt. Trotzdem wird die Berechtigung dieser Fragestellung teilweise angestritten, mit der Begründung, daß hier eine unstatthafte Annahme Platz greife. Es sei nicht berechtigt, eine höchste Vorschrift anzunehmen, die in sich unverändert bleibt und in allen Einzelvorschriften wiederkehrt; eine solch feststehende, zu allen Zeiten und unter allen Verhältnissen sich gleichbleibende Vorschrift gebe es nicht. Die Anschauungen der Völker und der Zeiten gehen zu weit auseinander, als daß ein solch fester und einheitlicher Punkt erkennbar wäre. Die Sittlichkeit

Digitized by Google

paßt sich der Veränderlichkeit und Mannigfaltigkeit der Lebensverhältnisse an und ist deshalb notwendig nach Zeiten und Orten verschieden. Sittliche Forderungen sind durchweg durch geschichtliche und geographische, kulturelle und klimatische Verhältnisse bedingt und können darum nur eine bedingte Geltung haben; die Frage nach einer bleibenden, absolut gültigen Norm beruht darnach auf einer falschen Voraussetzung.

Demgegenüber sei zunächst noch einmal darauf hingewiesen, daß diese Frage durch obige Gedankengänge einwandfrei abgeleitet zu sein scheint; knüpft sie doch direkt an unmittelbar gegebene Bewußtseinstatsachen an. Das Bewußtsein erkennt in der Sittlichkeit nicht bloß eine Vielheit von Erscheinungen und Tatsachen, sondern zugleich eine einheitliche Gesamttatsache, erblickt darin eine einheitliche Ordnung und ein einheitliches Gesetz; und deshalb richtet sich die Frage mit vollem Rechte, ja mit Notwendigkeit auf das Prinzip dieser Einheit. Ebensowenig läßt sich verkennen, daß der Gedanke des sittlich Guten in allen Einzelheiten der Sittlichkeit wiederkehrt und deshalb das Viele gleichfalls zur Einheit zusammenfaßt; wieder erscheint daher die Frage nach dem Grunde der Einheit als vollkommen berechtigt und unabweisbar. Endlich kann auch nicht übersehen werden, daß alle sittlichen Werturteile, da sie zuletzt immer wieder die nämlichen Werte aussprechen, eine einheitliche Klasse von Werturteilen bilden und so einen gemeinsamen Wertmesser zur Voraussetzung haben, weshalb sich die Frage nach dem Grunde der Einheit auch von diesem Gesichtspunkte aus nicht umgehen läßt. Scheint sich also die Frage nur auf Bewußtseinstatsachen zu stützen und in keiner Weise einer unzulässigen Voraussetzung zu bedienen, so darf nunmehr gefragt werden, ob nicht der Einwand gegen diese Problemstellung auf einer solchen Voraussetzung beruht. Ist es berechtigt, anzunehmen, daß es kein bleibendes Sittengesetz gibt? Daß die Sittlichkeit keine unveränderlichen Elemente aufweist, sondern entsprechend der Verschiedenheit der Orts- und Zeitverhältnisse an allen Punkten im Wandel begriffen ist? Der Moralpositivismus

Digitized by Google

glaubt diese Frage bejahen zu dürfen, eine Anschauung, die nach dem Gesagten schon an den soeben noch einmal festgestellten Bewußtseinstatsachen scheitern dürfte, aber gleichwohl noch einer eigenen Prüfung unterworfen werden soll.

2. Der Moralpositivismus

a) Verschiedene Formen des Moralpositivismus

In der alten Philosophie tritt der Moralpositivismus nur ganz sporadisch auf, nur im Zusammenhang mit vereinzelten Denkrichtungen. So hat bei den Griechen nur die Skepsis zu einer solchen Beurteilung der Sittlichkeit geführt. Zunächst damit zufrieden, die Geltung allgemeiner und notwendiger Wahrheiten im Bereich des theoretischen Denkens in Abrede zu stellen, geht die Sophistik in der Folge dazu über, diesen Standpunkt auch auf dem Gebiete praktisch-sittlicher Wahrheiten zur Geltung zu bringen. War einmal der objektiv gültige Unterschied zwischen wahr und falsch in Wegfall gekommen, so schien die Folgerichtigkeit in der Tat zu fordern, daß auch der objektiv gültige Unterschied zwischen gut und böse preisgegeben wird. Ist der Mensch allgemein das Maß der Dinge, so darf dieser Satz auch für das sittliche Denken Gültigkeit beanspruchen. An die Stelle einer objektiv und allgemein gültigen Ordnung tritt der Subjektivismus; der hergebrachten Ordnung wird die Geltung streitig gemacht. Nicht eine von Natur aus bestehende, in der Natur der Dinge begründete und ein für allemal gültige Ordnung wird darin erblickt, sondern nur eine Ordnung, die auf menschlicher Erfindung beruht; eine Minderheit habe es verstanden, der menschlichen Gesellschaft ihren Willen aufzudrängen und eine Ordnung einzuführen, die mit der Natur der Dinge im Widerspruch stehe. Doch wird mit dieser Auffassung in Wahrheit nicht jede objektiv gültige Ordnung geleugnet, sondern nur der hergebrachten Ordnung wird das Recht abgesprochen. Auch die Sophistik anerkennt, daß die Natur der Dinge den Menschen eine bestimmte Ordnung vorschreibt; nur meint sie, daß diese Ordnung eine andere ist als die tatsächliche. Der Moralposi-

Digitized by Google

tivismus ist hiemit sofort wieder aufgegeben, der Gedanke einer objektiv und allgemein gültigen Ordnung weiß sich zu behaupten. Noch weniger haben die anderen Schulen Griechenlands versucht, diesen Gedanken zu erschüttern. Besonders die großen Philosophen, Sokrates, Plato und Aristoteles, sind davon durchdrungen, daß es absolut gültige sittliche Wahrheiten gibt; und in der Folge ist von dieser Anschauung nicht zuletzt die stoische Ethik beherrscht.

Auch die christliche Ethik zeigt viele Jahrhunderte lang keinerlei Neigung, zu einem Positivismus überzugehen. Zwar führt sie das Sittengesetz auf einen göttlichen Willen zurück, sieht aber gleichwohl in ihm den Ausfluß einer ewigen und notwendigen Weltordnung. Die Sittlichkeit wird als eine in der Natur der Dinge wurzelnde und daher im Grunde unvergängliche Lebensordnung betrachtet. Erst im 14. Jahrhundert kommt ein Moralpositivismus auf, und zwar im Zusammenhang mit einer Denkweise, die der antiken Skepsis verwandt ist. Der Nominalismus Wilhelms von Ockham löst dieses Mal die Sittlichkeit in lauter veränderliche Elemente auf. Das göttliche Gebot wird nicht mehr mit einer ewigen Weltordnung in Verbindung gebracht, sondern als ein Ausfluß der göttlichen Freiheit aufgefaßt. Daß gewisse Handlungen durchweg gut, andere durchweg schlecht sind, hat seinen Grund ausschließlich im freien Willen Gottes. Der freie göttliche Wille könnte der Menschheit auch eine andere Ordnung vorschreiben, dann würde ein anderes Sittengesetz gelten. Das Gute ist nicht deswegen geboten, weil es an sich schon und von Natur aus gut ist, sondern weil es der freie Wille Gottes so beschlossen hat; es ist nur deswegen gut, weil es geboten ist; es könnte auch nicht geboten sein, dann wäre es nicht gut. Und das Böse ist nicht deswegen verboten, als wäre es schon an sich und von Natur aus böse, sondern nur, weil es der freie Wille Gottes so angeordnet hat; es ist nur böse, weil es verboten ist; es könnte auch nicht verboten sein, dann wäre es nicht böse. In jeder Beziehung das Werk einer freien Entschließung, erweist sich das Sittengesetz als eine Lebensordnung, die ihrem ganzen Inhalte und ihrem ganzen Umfange nach veränderlich ist.

Digitized by Google

So hat der Nominalismus die religiöse Auffassung des Sittlichen, die sonst die Anerkennung einer ewigen und notwendigen Weltordnung keineswegs verhindert hat, zu einem Positivismus gestaltet. Außerhalb der nominalistischen Schule hat im Mittelalter diese Denkrichtung keinen Anklang gefunden. Mit dem Nominalismus ist sie sodann auf die Neuzeit übergegangen, um zugleich an Ausbreitung zu gewinnen. Mit aller Entschiedenheit hat Descartes einen völlig indifferenten göttlichen Willen als den letzten Grund des sittlich Guten hingestellt. Nicht etwa ein Gedanke im Geiste Gottes, sondern eine freie Entschließung des göttlichen Willens begründet den Unterschied zwischen gut und böse. Freilich soll dieser Ursprung, wie der französische Philosoph meint, der Notwendigkeit sittlicher Vorschriften keinen Eintrag tun, sowenig angeblich die Lehrsätze der Geometrie dadurch etwas von ihrer notwendigen Geltung einbüßen, daß sie auf einer freien göttlichen Anordnung beruhen; in beiden Fällen habe eben der göttliche Wille beschlossen, daß die Wahrheiten notwendig und unabänderlich in Geltung sind. Im Anschluß an Descartes hat sich S. Pufendorf im Sinne eines theologischen Moralpositivismus ausgesprochen. Aus dem 18. Jahrhundert ist neben anderen besonders Chr. Aug. Crusius als Vertreter dieser Anschauung bekannt; und im 19. Jahrhundert hat ihr J. H. v. Kirchmann das Wort geredet.

Viel öfter ist die Neuzeit von ganz anderen Gesichtspunkten aus zu einem Moralpositivismus gelangt; besonders von der modernen Entwicklungsidee sind starke Anregungen dieser Art ausgegangen. Will sich einer uneingeschränkten Entwicklungsidee alles Seiende in Entwicklungsprodukte auflösen, so kann sich dieser Auffassung auch das Menschheitsleben mit seinen Inhalten nicht entziehen. Ist schlechterdings alles geworden, so kann auch über die Sittlichkeit nicht anders geurteilt werden; innerhalb eines Weltganzen, worin sich die Entwicklung schrankenlos ausdehnt, ist für eine unveränderliche Lebensordnung kein Raum. Eine radikale Entwicklungslehre bringt daher einen Moralpositivismus notwendig mit sich; die lebendigen sittlichen An-

Digitized by Google

schauungen sind demgemäß nicht von jeher in Geltung, sondern haben sich erst mit der Zeit mehr und mehr eingebürgert. Sie sind aus besonderen Verhältnissen herausgewachsen und machen darum mit den Verhältnissen den Gang der Dinge mit. Der allgemeine Fluß der Dinge duldet keine starre und unwandelbare Moral; verschiedenen Entwicklungsstufen entsprechen verschiedene Formen der Moral. Ein Menschheitsleben, das in unausgesetzter Entwicklung begriffen ist, fordert eine Ordnung, die ebenfalls in den Prozeß der Entwicklung hineingestellt ist und sich unaufhörlich den neuen Verhältnissen und Aufgaben des Lebens anpaßt. Eine unwandelbare Ordnung vermöchte den wechselnden Bedürfnissen des Lebens nicht gerecht zu werden. Jeder Fortschritt des Lebens verlangt auch einen Fortschritt des sittlichen Denkens; Normen, die eine absolute Geltung beanspruchen, haben in einem veränderlichen Leben keine Berechtigung. Mit der Entwicklungslehre verbindet sich dann gerne ein Positivismus allgemeinerer Art, eine positivistische Denkrichtung, die sich nicht bloß auf die Sittlichkeit, sondern auf alles Seiende erstreckt und daher eine Art Weltanschauung darstellt. Nur eine Welt von Tatsachen ist uns darnach gegeben, nicht auch der Einblick in die Gründe. Mit dem positiv Gegebenen muß sich der Menschengeist bescheiden und darauf verzichten, in die letzten Voraussetzungen der Dinge eindringen zu wollen. Nur wechselnde Tatbestände sind erkennbar, nicht auch eine Welt von Notwendigkeiten. Ein Positivismus solch allgemeiner Natur enthält von selbst einen Moralpositivismus; wenn sich dem erkennenden Geiste nirgends eine ewige und notwendige Weltordnung erschließt, so auch nicht im Bereich der Moral.

Eine positivistische Einschätzung der Sittlichkeit schien ferner auch durch die empirische Forschung gefordert zu werden. Kulturgeschichte und Völkerkunde haben angeblich gezeigt, daß die Völker und die Zeiten in ihren sittlichen Anschauungen keinerlei Übereinstimmung aufweisen. Kulturvölker haben eine ganz andere Moral als kulturlose Horden; und auch innerhalb der zivilisierten

Digitized by Google

Menschheit erzeugt die geschichtliche Entwicklung immer wieder andere Formen der Sittlichkeit. „Kann man denn wirklich behaupten," so fragt W. Wundt, „daß wir uns noch an die gleichen sittlichen Normen gebunden glauben, wie sie der homerischen Zeit als zwingend galten, oder auch nur an jene, die dereinst die urchristliche Gemeinde, oder die das katholische Mittelalter zur Richtschnur des Handelns nahm? Gewiß, zwischen unsern sittlichen Überzeugungen und denen vergangener Zeiten besteht kein unüberbrückbarer Gegensatz, sondern beide sind verbunden durch eine kontinuierliche Entwicklung. Doch diese Entwicklung schließt zugleich ein, daß die Dinge nicht ewig die gleichen bleiben, und daß sie nie unverändert wiederkehren." Eine alle Zeiten und Völker umfassende Sittlichkeit gibt es nicht; weder in zeitlicher noch in räumlicher Hinsicht lassen sich innerhalb der Menschheit gemeinsame sittliche Anschauungen feststellen.

Anderseits wird auch in der Gegenwart noch daran festgehalten, daß die Sittlichkeit als eine zu allen Zeiten und an allen Orten bestehende Ordnung erscheint, daß es immer wiederkehrende, absolut gültige sittliche Vorschriften gibt, und daß deshalb die Sittlichkeit mehr bedeutet als eine bloß geschichtliche Tatsache. Diese Auffassung gelangt vor allem darin zum Ausdruck, daß es eine Ethik, eine Philosophie der Sittlichkeit gibt. Wäre die Sittlichkeit in einem geschichtlichen Tatbestand erschöpft, so könnte sie auch nur Gegenstand einer geschichtlichen und empirischen Untersuchung sein; soll sie die Materie einer philosophischen Behandlung abgeben, so muß sie der Betrachtung noch andere Seiten darbieten. Hat es die Philosophie allgemein im Unterschiede von Erfahrungs- und Teilwissenschaften mit dem Weltganzen, dem Seienden überhaupt und insofern mit dem Bleibenden zu tun, so wird sich auch die Sittlichkeit irgendwie diesem bleibenden Ganzen einzufügen haben, wenn sie das Objekt einer philosophischen Wissenschaft sein soll. In dem Umstande also, daß sich nicht bloß empirische Wissenschaften mit der Sittlichkeit beschäftigen, sondern daß hier anerkanntermaßen auch die Philosophie Aufgaben zu erfüllen

Digitized by Google

hat, spricht sich allem Anschein nach eine vom Moralpositivismus abweichende Denkweise aus. Nicht bloß das unmittelbare Bewußtsein faßt die Sittlichkeit als einheitliche und bleibende Erscheinung auf, die nämliche Auffassung liegt auch der Tatsache einer philosophischen Ethik zugrunde. Umsomehr ist Anlaß gegeben, den Moralpositivismus auf seine Grundlagen zu prüfen. Daß diese Grundlagen sehr verschiedenartig sind, hat sich gezeigt; auf anderen Wegen ist das Altertum, auf anderen das Mittelalter und wieder auf anderen die Neuzeit zu einem Moralpositivismus gelangt. Die sophistische Skepsis darf bei den folgenden kritischen Erörterungen außer acht bleiben. Dagegen wird zu untersuchen sein, ob der theologische Moralpositivismus Wilhelms von Ockham auf einer haltbaren Grundlage beruht; und insbesondere, ob der Entwicklungsgedanke und die empirische Forschung der Gegenwart einen Moralpositivismus zu stützen vermögen.

b) Kritische Würdigung

Vollauf einzuräumen ist, daß die Sittlichkeit als Ganzes genommen, d. h. als Gesamtheit der sittlichen Anschauungen einer Zeit, weit entfernt ist, eine unwandelbare Erscheinung zu sein. Sie ist vielmehr, unter diesem Gesichtspunkt betrachtet, eine fließende Tatsache, die den Gang des Lebens mitmacht und unaufhörlich der Veränderung unterliegt. Auch die Sittlichkeit hat ihre Geschichte, ist wie alle Lebenserscheinungen in den Fluß der Entwicklung hineingestellt. Verschiedenen Zeiten und Völkern entsprechen deshalb verschiedene Formen der Sittlichkeit. In diesem Sinne ist in der Tat die Moral der Gegenwart eine andere als die des Mittelalters und des christlichen Altertums und erst recht eine andere als die des homerischen Zeitalters. Auch haben Kulturvölker und Naturvölker nicht dieselbe Moral. In vielen Stücken haben sich die sittlichen Anschauungen geändert. Haben ehedem hochstehende Kulturvölker mit verschwindenden Ausnahmen die Sklaverei für eine sittlich zulässige Einrichtung gehalten, so hat mit der Zeit in diesem Punkt ein ganz anderes sittliches Bewußtsein Platz gegriffen.

Digitized by Google

Haben spätere Jahrhunderte geglaubt, wenigstens die Leibeigenschaft festhalten zu dürfen, die sittlichen Anschauungen der Gegenwart dulden auch diese nicht mehr. Und auch darüber hinaus ist die Entwicklung des sittlichen Denkens nicht zur Ruhe gelangt; soziale Zustände, die noch vor wenigen Jahrzehnten leichten Herzens mit in den Kauf genommen wurden, werden jetzt allgemein verurteilt. Kann also die geschichtliche Entwicklung und unausgesetzte Veränderung des sittlichen Bewußtseins nicht einen Augenblick übersehen werden, so ist gleichwohl damit keineswegs schon ein Moralpositivismus gerechtfertigt. Denn nicht bloß, daß sich die Sittlichkeit ändert, wird hier behauptet, sondern daß die Veränderung eine allseitige ist, a l l e Inhalte des sittlichen Denkens ergreift und nichts Unveränderliches zurückläßt; gemeint ist nicht bloß, daß es veränderliche sittliche Anschauungen gibt, sondern, daß es n u r solche gibt, daß die Sittlichkeit keine unwandelbaren Elemente enthält. Allein diese Annahme wird durch die Erfahrung nicht bestätigt; es ist vielmehr Tatsache, daß es ein bleibendes, allen Völkern und Zeiten gemeinsames sittliches Bewußtsein gibt. Gewisse Handlungen gelten allenthalben und jederzeit als gut, andere ebenso allgemein als schlecht. Betätigungen der Gerechtigkeit und der Nächstenliebe werden überall gebilligt, Diebstahl und Mord überall getadelt. Mag das tatsächliche Verhalten diesem Bewußtsein noch so oft widerstreiten, das sittliche Urteil bleibt. Ebenso fest steht das sittliche Bewußtsein, sofern ihm Elternliebe und Einhaltung von Verträgen als geboten, Treulosigkeit und Verrat am Vaterland als schimpflich erscheinen. Daß diese Beispiele feste Punkte im sittlichen Denken bezeichnen, kann nicht bestritten werden. Schlechterdings alles innerhalb der Sittlichkeit ändert sich doch nicht; gewisse grundlegende Anschauungen überdauern den Wandel der Zeiten. Die Sittlichkeit weist doch nicht bloß veränderliche, sondern auch stabile Elemente auf; innerhalb gewisser Grenzen ist das sittliche Bewußtsein unter allen Zonen und zu allen Zeiten dasselbe; eine Summe sittlicher Grundanschauungen ist ein Gemeingut der Menschheit. Hier kann man nicht sagen, daß die Kulturvölker

Digitized by Google

wesentlich anders denken als die Naturvölker, oder daß die Gegenwart im Grunde anders urteilt als die Vergangenheit. Mag sich das Ganze, die Gesamtheit der sittlichen Begriffe und Anschauungen, noch so sehr verändert haben, zuletzt beruht dieses Ganze immer wieder auf den nämlichen Grundanschauungen. Nicht als ob diese Grundanschauungen dem Wechsel der Zeiten vollständig und in jeder Beziehung entzogen wären; nein, auch die Grundbestandteile der Sittlichkeit sind in den Strom der Entwicklung hineingestellt, sofern sich etwa ihr Verhältnis zu andern Teilen oder ihre Bedeutung für das Ganze ändert. Das Gebot der Elternliebe spielt nicht bei allen Völkern die nämliche Rolle, die Chinesen z. B. legen darauf einen größeren Nachdruck als die meisten übrigen Völker; eine Übereinstimmung des Denkens liegt aber gleichwohl vor. Mag der Gedanke in zahllosen Abstufungen und Schattierungen auftreten und insofern fortgesetzten Schwankungen unterworfen sein, in sich bleibt er der nämliche und bewahrt so einen feststehenden Inhalt. Die Formen und Ausprägungen des Gedankens ändern sich, allein die Richtung des Denkens bleibt. Irgendwie gilt die Elternliebe stets und überall als etwas sittlich Gutes und Seinsollendes; indifferent steht die Menschheit einer solchen Forderung nirgends gegenüber, und noch weniger weisen irgendwelche Anzeichen darauf hin, daß hier das sittliche Denken in das Gegenteil umschlagen will. In lauter vergängliche Elemente löst sich also die sittliche Gedankenwelt nicht auf; das sittliche Denken verrät zuletzt keine absolute Indifferenz, sondern ist allenthalben auf feste Grundrichtungen eingestellt.

Darnach ist klar, in welchem Sinne gesagt werden darf, daß die Moral der Gegenwart eine andere ist als die der Vergangenheit; nur im Sinne eines relativen, nicht eines absoluten Unterschiedes dürfen die Perioden einander gegenübergestellt werden. Die Gesamtheit der sittlichen Anschauungen ist in der Gegenwart eine andere als in der Vergangenheit; daß aber die sittlichen Anschauungen sich in allen Stücken und nach allen Seiten verändert haben, daß eine Gedankenwelt Platz gegriffen hat, die mit der der Ver-

Digitized by Google

gangenheit gar nichts mehr gemein hat, wird durch die Tatsachen nicht bestätigt, sondern positiv widerlegt. Getrost darf deshalb W. Wundts Frage mit der Gegenfrage beantwortet werden: Will Wundt „wirklich behaupten", daß die Moral der Gegenwart gar keine Übereinstimmung mit der des homerischen Zeitalters aufweist, ganz zu schweigen vom Mittelalter und vom christlichen Altertum? Mag sein, daß wir uns in zahllosen Punkten nicht mehr „an die gleichen sittlichen Normen gebunden glauben, wie sie der homerischen Zeit als zwingend galten", die Behauptung, daß dem in jeder Beziehung so ist, würde den klaren Tatsachen widerstreiten. Mögen so weit auseinander liegende Perioden in ihren Lebensverhältnissen und Lebensformen noch so verschieden sein, sie weisen trotzdem auch sehr viel Gemeinsames auf. Auch schon in der homerischen Zeit gliedert sich das Leben in Familie und Gemeinde, Staat und Gesellschaft; bleibende Lebensformen aber schließen eine bleibende Ordnung ein. So vielfach sich seither das Familienleben umgestaltet hat, daß gewisse Grundzüge der Ordnung geblieben sind, läßt sich nicht verkennen; sowohl die Beziehungen zwischen den Ehegatten wie die Beziehungen zwischen Eltern und Kindern stehen zum Teil noch unter denselben Normen. Die Pflicht, die Kinder zu ernähren und zu erziehen, wird den Eltern jederzeit auferlegt, wie auch der Vater immer wieder angehalten wird, Weib und Kind, Haus und Hof gegen Angriffe zu verteidigen. Desgleichen weisen die staatsbürgerlichen Pflichten bleibende Bestandteile auf. Daß der Bürger dem Staate bestimmte Leistungen schuldet, Abgaben entrichten und das Land gegen Feinde mit Waffengewalt verteidigen soll, diese Auffassungen waren uralten Zeiten im Grunde schon ebenso geläufig wie der Gegenwart. Nicht minder hat das Bewußtsein, daß das Unrecht Strafe verdient, und daß darum eine Rechtsprechung sein soll, von jeher bestanden; umgekehrt hat die Verurteilung eines Unschuldigen jederzeit und überall als ein Frevel gegolten. Die Beobachtung der Gesetze seitens der Untertanen und die Ausübung der Gerechtigkeit seitens der Könige erscheint auch schon bei Homer als Gegenstand einer sittlichen Forderung. Die An-

Digitized by Google

nahme also, als hätte sich schlechterdings alles geändert, als hätte die Lebensordnung der Gegenwart gar nichts mit der des homerischen Zeitalters gemein, wird der geschichtlichen Wahrheit nicht gerecht. Die Tatsache, daß es innerhalb gewisser Grenzen ein allgemeines sittliches Bewußtsein gibt, läßt sich nicht in Abrede stellen. Selbst Wundt möchte darum einen gewissen Zusammenhang zwischen Gegenwart und Vergangenheit anerkennen, wenn er bemerkt: „Gewiß, zwischen unsern sittlichen Überzeugungen und denen vergangener Zeiten besteht kein unüberbrückbarer Gegensatz, sondern beide sind verbunden durch eine kontinuierliche Entwicklung. Doch diese Entwicklung schließt zugleich ein, daß die Dinge nicht ewig die gleichen bleiben, und daß sie nie unverändert wiederkehren." Demnach scheint das Band, das Gegenwart und Vergangenheit miteinander verknüpft, nur in der „kontinuierlichen Entwicklung" zu liegen. Nur der Umstand, daß verschiedene Perioden des sittlichen Denkens Phasen der nämlichen Entwicklung sind, scheint den Zusammenhang herzustellen; nur die Zugehörigkeit zur nämlichen geschichtlichen Bewegung macht das Gemeinsame aus, nicht aber ist auch an gemeinsame Inhalte zu denken. Wird diese Darstellung dem Sachverhalt gerecht? Genügt sie dem Begriff einer einheitlichen Bewegung oder Entwicklung? Wundts Auffassung scheint darauf hinauszukommen, daß die verschiedenen Perioden der sittlichen Entwicklung ungefähr so miteinander verknüpft sind, wie die Teile einer geschlossenen Linie; nur die Kontinuität, nur die Zugehörigkeit zur nämlichen Linie oder Bewegung bildet das einigende Band. In Wirklichkeit ist hiemit das Verhältnis nicht erschöpft; der Gedanke einer einheitlichen Bewegung oder Entwicklung enthält mehr. Gehört es doch zum Wesen eines solchen Vorgangs, daß er durch alle Stadien hindurch zuletzt auf der nämlichen Grundlage ruht und insofern den nämlichen Träger hat. Ein Lebensprozeß verdankt seine Einheitlichkeit dem Umstande, daß er durch die nämlichen Kräfte eingeleitet und im Gange erhalten wird. Die Lebenskräfte, die sich im Pflanzenkeime regen und die Lebenstätigkeit in Fluß bringen, wirken auch noch im ausgewachsenen

Digitized by Google

Baume. Die Anlagen und Kräfte, die durch den Lebensprozeß entfaltet werden sollen, bilden im ganzen Verlauf die treibenden Faktoren, so daß die Bewegung in allen Stadien zuletzt von den nämlichen Voraussetzungen getragen ist; das Lebewesen, das, wenn auch im unentwickelten Zustande, bereits mit dem Keime gegeben ist, dient dem Lebensprozeß durch alle Phasen hindurch als bleibender Träger. Daß ein solches Verhältnis auch bleibende Inhalte einschließt, liegt auf der Hand. Mit dem Lebewesen, das trotz aller Wandlungen durch den ganzen Prozeß hindurch seine Identität bewahrt, mit den Kräften und Anlagen, deren Wirksamkeit den Fortgang der Lebenstätigkeit dauernd bedingt, treten bleibende Inhalte in diese Tätigkeit ein, Inhalte, die darum allen Stadien der Entwicklung gemeinsam sind. Ohne diese Momente, ohne bleibende Grundlage, ohne bleibende Träger und Inhalte scheint sich eine einheitliche Bewegung nicht denken zu lassen. Werden die ursprünglich wirksamen Kräfte vollständig ausgeschaltet und durch andere abgelöst, so daß der Träger und Inhalt der Bewegung in jeder Hinsicht ein anderer wird, so hat auch die Bewegung aufgehört, die nämliche zu sein; eine andere Bewegung hat begonnen. Auch die sittliche Bewegung, die Entwicklung des sittlichen Denkens und Lebens, würde aufhören, eine geschlossene Bewegung zu sein, wenn Grundlage und Inhalt völlig ausgetauscht würden. So gut die Sittlichkeit insofern einen bleibenden Inhalt aufweist, als sie vor dem Bewußtsein als einheitliche Tatsache steht, ebenso gut auch insofern, als darin eine fortlaufende geschichtliche Bewegung erkannt wird. Mit einer bloßen Kontinuität ist daher das Gemeinsame der Teile einer fortlaufenden Entwicklung nicht erschöpft; die Eingliederung in die nämliche Bewegung ist nicht denkbar ohne gemeinsame Inhalte. Die Teile einer Bewegung sind nicht bloß äußerlich, sondern auch innerlich, nicht bloß durch das Band der Kontinuität, sondern auch durch gemeinsame Inhalte miteinander verknüpft. Allerdings hat Wundt vollkommen recht, wenn er sagt: „Die Entwicklung schließt zugleich ein, daß die Dinge nicht ewig die gleichen bleiben, und daß sie nie unverändert wieder-

Digitized by Google

kehren." Nur ist entgegenzuhalten, daß diese Tatsache keineswegs schon einen Positivismus zu rechtfertigen vermag; denn die Tatsache, daß sich die Dinge ändern, bedeutet nicht schon, daß sich alles an ihnen ändert; vielmehr scheint alle Veränderung ein bleibendes Substrat zur Voraussetzung zu haben und so neben veränderlichen auch unveränderliche Elemente einzuschließen. Es ist nur die eine Seite der Sache, wenn an der Entwicklung die veränderlichen Elemente ins Auge gefaßt werden; alle Entwicklung hat ihrem Begriff nach auch noch eine andere Seite, jene nämlich, die mit einem dauernden Substrat gegeben ist.

Breitet sich also die geschichtliche Entwicklung des sittlichen Denkens nicht uferlos aus, wird sie vielmehr durch unerschütterliche Grundrichtungen innerhalb fester Grenzen gehalten, so ergibt sich im Bereich des sittlichen Bewußtseins ein ähnliches Verhältnis zwischen veränderlichen und unveränderlichen Elementen wie in der theoretischen Erkenntnis; da wie dort besteht innerhalb bestimmter Grenzen ein allgemeines Menschheitsbewußtsein. Allgemeinste Grundsätze wie diese, daß alles Geschehen eine ausreichende Ursache hat, daß etwas nicht zugleich sein und nicht sein kann, daß zwischen Sein und Nichtsein kein Drittes möglich ist, haben das menschliche Denken von jeher beherrscht. Die Allgemeinheit des Bewußtseins ist an diesen fundamentalen Punkten über jeden Zweifel erhaben. Die Meinungsverschiedenheiten beginnen erst, wenn es gilt, von jenen Grundsätzen Gebrauch zu machen und sie auf besondere Fälle anzuwenden. Daß jedem Geschehen eine hinreichende Ursache zugrunde liegt, wird von allen anerkannt; die Frage jedoch, was in einem bestimmten Falle die Ursache ist, was dazu gehört und was nicht, wie weit sich der Kreis der wirksamen Faktoren ausdehnt und wie er zu begrenzen ist, diese Frage wird immer wieder auf Schwierigkeiten stoßen und verschieden beantwortet werden. Analog gestaltet sich das Verhältnis in sittlichen Fragen. Die Anschauung, daß eine Gerechtigkeit sein soll, und daß jeder das Recht hat, das Seinige zu verlangen, herrscht allgemein; erst dann denken die Menschen verschieden, wenn im Hinblick auf konkrete

Digitized by Google

Verhältnisse und einzelne Fälle ausgemacht werden soll, was die Gerechtigkeit fordert, wie viel der eine und wie viel der andere beanspruchen darf. So baut sich das Ganze der sittlichen Anschauungen, die in einer bestimmten Zeit oder in einer bestimmten Kulturgemeinschaft lebendig sind, auf unveränderlichen Grundlagen auf; Normen, die über den Wandel der Zeiten erhaben sind, bilden das eine, und zwar das grundlegende Element der Sittlichkeit. Das wandelbare Element aber tritt dadurch hinzu, daß jene Normen ihren Geltungsbereich in wandelbaren Verhältnissen haben; weil die Verhältnisse, die normiert werden sollen, nicht dieselben bleiben, sondern im Flusse begriffen sind, müssen die sittlichen Normen immer wieder auf neue Verhältnisse angewendet werden und machen insofern, obwohl in sich unveränderlich, den Fluß der Dinge mit. Weil sich der Geltungsbereich ändert, muß sich auch die Ordnung ändern. So treten zeitlich und räumlich bedingte Elemente unaufhörlich in das Ganze der Sittlichkeit ein. Dazu kommt, daß mit der Anwendung allgemeiner Grundsätze auf konkrete Verhältnisse die Urteile auseinander gehen, und zwar umsomehr, je verwickelter die Verhältnisse sind. Mögen höchste Grundsätze, für sich genommen, unmittelbar einleuchten; wie nach Maßgabe solcher Grundsätze verwickelte Verhältnisse zu regeln sind, ist nicht mehr ebenso klar. Die Versuche, in konkreten Fällen die rechte Ordnung zu finden, geben deshalb zu Meinungsverschiedenheiten Anlaß und fallen nach Zeit und Ort verschieden aus; das veränderliche Element dringt auch von dieser Seite her in die Sittlichkeit ein. Anderseits muß jeder Versuch, für neue Verhältnisse die notwendige Ordnung zu finden, auf alte und anerkannte Normen zurückgreifen. Wenn die produktive Arbeit im Laufe eines Jahrhunderts ganz neue Formen angenommen, völlig neue Verhältnisse und Lebensgebiete geschaffen hat, so kann die Ordnung, deren auch diese Gebiete bedürfen, nur dadurch entstehen, daß alte Grundsätze auf neue Verhältnisse übertragen werden. Nur so kann der Sachverhalt gedacht werden, wenn es nach und nach gelungen ist, etwa den modernen Arbeitsvertrag in mehr oder minder befriedigender Weise zu

Digitized by Google

regeln. Alte Zeiten kannten eine Vertragschließung solcher Art nicht und bedurften deshalb auch keiner entsprechenden Ordnung; die Ordnung erweist sich insofern als das Werk der Zeit. Allein nur dadurch konnte diese Ordnung gefunden werden, daß auch in diesem Falle althergebrachten Grundsätzen Geltung verschafft wurde. Mögen die Bestimmungen, die für die Gestaltung eines modernen Arbeitsverhältnisses maßgebend sind, in ihrer konkreten Fassung noch so neu sein, so läßt sich doch nicht verkennen, daß sie durch eine Anwendung alter Grundsätze bedingt sind; sofern diesen Bestimmungen das Streben zugrunde liegt, dem Arbeiter zu einem ausreichenden Unterhalt zu verhelfen, den notwendigen Schutz in bezug auf Gesundheit und Leben zu gewähren, fußen sie auf sittlichen Anschauungen, die von jeher lebendig waren. Und dieses Verhältnis kehrt allenthalben wieder. Das konkrete Ganze der sittlichen Anschauungen ändert sich fortwährend, doch ändern sich nicht alle Teile; vielmehr setzt sich das Ganze aus veränderlichen und unveränderlichen Teilen zusammen.

Besser als W. Wundt weiß diesem Tatbestand Paulsen Rechnung zu tragen. Allerdings neigt auch er dazu, die Geltung einer bleibenden Sittlichkeit in Abrede zu stellen, denkt aber dabei an das konkrete Ganze der Sittlichkeit einer Zeit, nicht an alle Teile derselben. Wenn er nämlich sagt: „Es kann eigentlich keine allgemeingültige Moral in concreto geben, die verschiedenen Ausprägungen des allgemeinen Typus des Menschen erfordern jede ihre besondere Moral. Wie ein Engländer ein anderer ist als ein Chinese oder Neger, und auch ein anderer sein will oder soll, so gilt für jeden auch eine andere Moral", wenn Paulsen eine allgemeingültige Moral in diesem Sinne leugnet, so darf er auf allseitige Zustimmung rechnen; eine „allgemeingültige Moral in concreto", d. h. eine Moral, die in allen Teilen für alle Völker und Zeiten die nämliche wäre, gibt es in der Tat nicht. Es versteht sich, daß den „verschiedenen Ausprägungen des allgemeinen Typus des Menschen" verschiedene Ausprägungen der Sittlichkeit entsprechen; allein versteht es sich nicht ebenso, daß dem „allgemeinen Typus

Digitized by Google

des Menschen" eine allgemeine Moral entspricht? Auch Paulsen kann nicht umhin, eine solche Forderung anzuerkennen. „Sofern nämlich gewisse Grundzüge des Wesens und der Lebensbedingungen bei allen Menschen gleich sind, insofern wird es auch gewisse, für alle gleiche Grundbedingungen gesunder Lebensentwicklung geben"; und daraus fließen, so findet Paulsen mit Recht, allgemeingültige Lebensregeln, sowohl bezüglich der leiblichen wie der moralischen Lebenshaltung. Zwar verlangen andere Verhältnisse eine andere Diätetik; die kalte Zone fordert eine andere Lebensweise als die Tropen. Indessen schließen solche Verschiedenheiten der leiblichen Lebensordnung gemeinsame Vorschriften nicht im mindesten aus. „So kann die medizinische Diätetik gewisse Grundregeln als allgemeingültige aussprechen: Ein irgendwelches Maß von Nahrung, und zwar wieder von diesen und diesen Nahrungsmitteln, Eiweißstoffen, Fetten, Kohlehydraten, Wasser usw., ferner ein gewisses Maß von Arbeit und Ruhe sind für die Erhaltung des leiblichen Lebens zuträglich oder notwendig. In demselben Sinne kann auch die Moral allgemeingültige Sätze aufstellen: Irgendwelche Fürsorge für die Nachkommen, irgendwelche Erziehung der Jugend ist Bedingung für die Erhaltung des menschlichen Lebens; und hiefür ist wieder irgendeine Form dauernden Zusammenlebens der Geschlechter die Bedingung. Oder: Irgendwelche Ordnungen zur Verhinderung von Feindseligkeiten zwischen den Gliedern eines Stammes sind für seine Erhaltung notwendig, Übertretung dieser Ordnung hat die Tendenz, zerstörend zu wirken: darum sind Mord, Ehebruch, Diebstahl, falsches Zeugnis böse, Gerechtigkeit, Wohlwollen, Wahrhaftigkeit, die inneren Willensbestimmtheiten, welche jene Handlungen verhindern, gut." Offenbar wird diese Darstellung dem Sachverhalt vielmals eher gerecht als ein Versuch, die Lebensordnung in lauter wechselnde Bestandteile zu verflüchtigen. Nur dann wäre ein solcher Versuch berechtigt, wenn auch das Leben und die Menschennatur sich in allen Stücken änderten, eine Voraussetzung, die in keiner Weise zutrifft; es gibt eine allgemeine Menschennatur und darum auch eine allgemeine

Digitized by Google

Lebensordnung. Wie der veränderlichen Menschennatur eine veränderliche Ordnung entspricht, so entspricht der bleibenden und allgemeinen Menschennatur eine bleibende und allgemeine Ordnung.

Demgemäß vermögen auch die Anschauungen und Zustände der Naturvölker dem Moralpositivismus keine Stütze zu bieten; so wenig wie die Geschichte vermag die Völkerkunde absolute Unterschiede des sittlichen Denkens festzustellen. H. Spencer hat freilich recht, wenn er sagt, daß friedliebende Kulturvölker und kriegerische Naturvölker in der Wertschätzung der Tugenden auseinander gehen, daß dort Eigenschaften wie Gerechtigkeit, Edelmut, Wahrhaftigkeit usw. in Ehren sind, hier aber Rache und Kriegslist Anerkennung finden; allein von da bis zum Nachweis absoluter Unterschiede ist noch ein weiter Weg. Die allgemeine Menschennatur haben die Naturvölker mit den Kulturvölkern gemein und mit ihr auch ein allgemeines sittliches Bewußtsein. Auch die Naturvölker kennen ausnahmslos den Unterschied zwischen gut und böse, erlaubt und unerlaubt, und nicht bloß dies, das Gemeinsame erstreckt sich auch auf bestimmtere Inhalte. Mord und Meineid gelten auch den Naturvölkern durchweg als Verbrechen, Wahrhaftigkeit und Einhaltung von Verträgen, Ehrfurcht gegen das Alter und eheliche Treue als etwas Seinsollendes. Nur scheinbar wird diese Behauptung durch weitverbreitete Unsitten widerlegt. Mag die Ehe noch so oft in ein Zerrbild ausarten, die Annahme, daß sie vollständig fehlt, hat sich als ein Irrtum erwiesen. Die volle Ungebundenheit oder regellose Geschlechtsgemeinschaft gilt nirgends als erlaubt; in irgendeiner Form besteht die Ehe überall. Richtig ist nur, daß bei wilden Völkern das eheliche Band lockerer geknüpft ist, als ein besseres sittliches Bewußtsein erlauben will; der Willkür aber ist es gleichwohl nicht preisgegeben. Bis zu einem gewissen Grade und für die Zeit der Dauer wird der eheliche Bund durch die Pflicht der Treue und auch durch schwere Strafen geschützt. Gewiß offenbart sich da, wo die Ehe durch Vielweiberei und gar durch Vielmännerei entstellt ist, ein anderes sittliches Bewußtsein als in den Kulturvölkern der Gegen-

Digitized by Google

wart; in solchen Zuständen das Zeichen einer Ungebundenheit zu erblicken, hat sich trotzdem als eine Täuschung herausgestellt; auch in diesem Falle wird die Ehe durch gesetzliche Bestimmungen geregelt. Kurz, auch die Naturvölker ziehen überall dem geschlechtlichen Leben sittliche Schranken; die Annahme, daß manchen dieser Völker eine wahllose Vermischung als erlaubt gilt, mußte den Ergebnissen der fortschreitenden Forschung weichen. Ebensowenig hat sich bestätigt, daß den Naturvölkern teilweise das Bewußtsein des Gebotes der Elternliebe fehlt. Wieder schien es nur so, solange gewisse Unsitten bloß dem äußeren Sachverhalt nach ins Auge gefaßt wurden; die verbreitete grausame Sitte, die Eltern vorzeitig und gewaltsam aus dem Leben zu schaffen, erwies sich in Wahrheit als der Ausfluß der Elternliebe und pflichttreuen Gesinnung. Dies im Zusammenhang mit eigenartigen Vorstellungen vom Jenseits, mit dem Glauben, daß der Mensch in jenem Zustande weiterleben wird, in dem er aus dieser Welt scheidet; der Wunsch, den Eltern zu einem Fortleben ohne körperliche Gebrechen zu verhelfen, ist der Grund der so abstoßenden Sitte. Auch sonst verleitet törichter Wahn zu grausamen Handlungen an den nächsten Angehörigen, wobei die Stimme des Mitleids und der Liebe abermals nur scheinbar schweigt; das Gewissen ist auch in solchen Fällen nicht vollständig erstickt, sondern nur durch Aberglauben und rohe Gemütsverfassung irregeführt.

Weiß also weder die Geschichte noch die Ethnographie von Völkern, denen alle, auch die elementarsten sittlichen Begriffe fehlen, so macht sich die Entwicklungslehre anheischig, zu zeigen, daß es solche Völker wenigstens in der Vorzeit gegeben hat. Abgesehen davon, daß sich eine solche Annahme auf dem Standpunkte einer uneingeschränkten Entwicklungsidee von selber versteht, sofern hier die Sittlichkeit in jeder Beziehung und nach jeder Seite als ein Entwicklungsergebnis erscheint und darum ein vorsittliches Stadium voraussetzt, glaubt man einen solchen Hergang auch aus Tatsachen erschließen zu dürfen. Die Sprachgeschichte liefert angeblich den Beweis, daß die Mensch-

Digitized by Google

heit zunächst ohne sittliche Begriffe war. Sämtliche Ausdrücke, mit denen sich solche Begriffe verknüpfen, hatten ursprünglich andere Bedeutungen. Gut bedeutete anfänglich so viel wie passend, fügsam, brauchbar; das Wort böse, das Ulfilas noch gar nicht kennt, dient zunächst zur Bezeichnung des Geringen oder Minderwertigen. Tugend ist gleichbedeutend mit Tüchtigkeit oder Tauglichkeit zu einem Geschäfte oder Berufe. Und so gehen auch in andern Sprachen den sittlichen Begriffen mehr oder minder sinnliche Vorstellungen voraus. Bezeichnen hieher gehörige Wörter im Lateinischen ursprünglich Wohlstand und Vornehmheit der Geburt, so in andern Sprachen Reichtum und Glück. Die semitischen Sprachen knüpfen im allgemeinen an das sinnlich Angenehme und Heilsame an, das Arabische allerdings geht zumeist vom Schönen aus. In manchen Sprachen bedeutet Tugend vorerst körperliche Kraft und Gewandtheit und in der Folge männliche Tüchtigkeit. Sittliche Bewußtseinsinhalte scheinen also nicht von Anfang an da zu sein, sondern erst allmählich aufzutreten; die Geschichte der Wortbedeutungen scheint einen solchen Entwicklungsgang zu verraten; die Entwicklungslehre wenigstens glaubt, einen solchen Schluß ziehen zu sollen.

Gleichwohl dürfte dieser Schluß übereilt sein. Auch abgesehen von einer solchen Annahme liegen jene Tatsachen in der Natur der Sache und finden ihre Erklärung vollkommen aus den Gesetzen, denen das Zustandekommen der menschlichen Gedankenwelt untersteht. Zu beachten ist, daß das menschliche Denken jederzeit von der sinnlichen Außenwelt ausgeht, zuerst das Sinnliche und Greifbare und alles andere nur mit Hilfe desselben erkennt. Bemüht sich der Menschengeist, auch das Unsichtbare zum Gegenstande der Vorstellung zu machen, so bleibt ihm nichts anderes übrig, als die Vorstellungen der Sinnenwelt herzunehmen und entsprechend umzubilden. Das Seelische und Geistige kann nur mit Hilfe sinnlicher Analogien gedacht werden. Auch die Begriffe der innersten Vorgänge des Seelenlebens weisen deshalb auf das sinnlich Wahrnehmbare zurück, lehnen sich an äußere Vorgänge an, wie die Begriffe auffassen, begreifen,

Digitized by Google

einsehen, erwägen usw. Nicht ein zeitliches, sondern ein inneres Verhältnis kommt hierin zum Ausdruck, nicht eine zeitliche Aufeinanderfolge, sondern ein Verhältnis der Abhängigkeit. Das sinnliche Element läßt also in diesem Falle nicht auf eine Entwicklungsphase schließen, die bei sinnlichen Vorstellungen stehen bleibt, sondern bildet nur den Anknüpfungspunkt, dessen der denkende Verstand zur Erfassung des Geistigen nicht entbehren kann. Und so liegt darum das Verhältnis auch bei den sittlichen Begriffen. Obige Tatsachen beweisen also nicht, daß dem Menschengeiste solche Begriffe jemals vollständig fehlten, sondern nur, daß auch das sittliche Denken sich der Analogien bedient, die ihm die Welt des Greifbaren und Anschaulichen liefert.

Nach all dem kann die Frage, wie es mit der Geltungsdauer sittlicher Vorschriften bestellt ist, nur mit einer Unterscheidung beantwortet werden, sofern sich die Sittlichkeit als Ganzes genommen aus zweierlei Bestandteilen zusammensetzt, aus wechselnden und aus bleibenden, aus solchen von vorübergehender und aus solchen von dauernder Geltung. Die Sittlichkeit als Gesamterscheinung bietet deshalb unter diesem Gesichtspunkte der Betrachtung zwei verschiedene Seiten dar, und demgemäß sind zwei einander entgegengesetzte Extreme oder einseitige Betrachtungsweisen zu vermeiden. Das eine Extrem ist gegeben mit dem Rationalismus des 18. Jahrhunderts, jener einseitig dem Abstrakten und Notwendigen zugekehrten Denkrichtung, die nur ewige, allgemeine und notwendige Wahrheiten zu kennen schien und deshalb auch die Sittlichkeit ganz vorwiegend oder ausschließlich unter diesem Gesichtspunkt ins Auge faßte. In Kant hat diese Richtung ihren bedeutendsten Vertreter gefunden; ihm scheint sich das Sittengesetz wesentlich als ein unveränderliches und ewiges Gesetz darzustellen. Das andere Extrem bildet der Moralpositivismus, der umgekehrt in der Sittlichkeit lauter fließende und veränderliche Erscheinungen entdecken will. Keine dieser beiden Betrachtungsweisen wird dem Tatbestand vollkommen gerecht, jede enthält nur die halbe Wahrheit. Nicht bloß der Rationalismus des 18. Jahrhunderts, auch der Moralpositivismus er-

Digitized by Google

weist sich als unzulänglich. So gut die Zeit getan hat, über jene allzu abstrakte Denkrichtung hinauszugehen und der geschichtlichen Seite der Sache Rechnung zu tragen, eine richtige Erkenntnis war in jener älteren Auffassung gleichwohl enthalten; im Grunde, mit ihren allgemeinsten Vorschriften, kennzeichnet sich die Sittlichkeit doch als eine feststehende, allzeit und überall gültige Ordnung. Mögen sich die Formen und die Teile der Sittlichkeit noch so sehr ändern, die Sittlichkeit als solche bleibt. Und diese Feststellung ist nicht im Sinne eines Formalismus zu verstehen; nicht bloß eine inhaltlose Form ist das Bleibende, die Sittlichkeit schließt auch bleibende Inhalte ein. Die Erkenntnis, daß auch der Moralpositivismus der Einschränkung und der Ergänzung bedarf, hat sich denn auch in neuester Zeit mehr und mehr Geltung verschafft; zahlreiche Ethiker wie Fr. Brentano, Th. Lipps, C. Stumpf, Felix Krueger, O. Flügel, M. Scheler und andere haben sich dahin ausgesprochen, daß zuletzt sittliches Denken und Fühlen immer wieder die nämlichen Richtungen einhält. Die bleibende Sittlichkeit wird als eine unleugbare Tatsache, ja als eine „Tatsache ersten Ranges" bezeichnet, die deshalb in der Zeit des entwickelten Tatsachensinnes nicht übersehen werden dürfe (Stumpf). Mackintosh findet, daß seit den Zeiten, da der Pentateuch geschrieben wurde, die Lebensordnung im Grunde keine wesentliche Änderung erfahren hat; und zum nämlichen Ergebnis führe eine Musterung der Gesetze des Manu. Ein Blick in die heidnischen Religionen sodann zeige, daß das Moralsystem in allen Grundzügen das nämliche geblieben ist. Ja, der Kulturhistoriker Buckle meint geradezu, daß sich nichts in der Welt so wenig verändert hat wie die Grundsätze des sittlichen Lebens. Andern Gutes tun, ihnen zuliebe die eigenen Begierden unterdrücken, den Nächsten wie sich selber lieben, dem Feinde vergeben, die Leidenschaften überwinden, die Eltern ehren, die Vorgesetzten achten, — diese und ein paar andere Vorschriften seien von jeher der wesentliche und unveränderliche Inhalt der Moral; und ein Ethiker, welcher der evolutionistisch-positivistischen Denkweise überaus nahesteht,

Digitized by Google

nämlich J o d l, konnte nicht umhin, dieser Darstellung zuzustimmen. Desgleichen anerkennt W. W u n d t trotz der mitgeteilten Äußerungen, daß es allgemeingültige sittliche Anschauungen gibt. Die „spezifischen Färbungen des sittlichen Lebens, welche die wechselnden Bedingungen der Kultur und des nationalen Charakters mit sich führen", dürfen, so sagt er, nicht „übermäßig betont" werden; „kein Unbefangener kann sich der Überzeugung verschließen, daß die Unterschiede hier schließlich nicht größer sind als auf intellektuellem Gebiete, wo trotz aller Mannigfaltigkeit der Anschauungen und Denkrichtungen doch die Allgemeingültigkeit der Denkgesetze feststeht."

Die bisherigen Ausführungen haben sich auf die Feststellung eines bloßen Tatbestandes beschränkt; es wurde vorerst als T a t s a c h e erkannt, daß es ein allgemeines sittliches Bewußtsein gibt. Im Anschluß daran darf noch um einen Schritt weitergegangen werden; allem Anscheine nach spricht sich in dem allgemeinen sittlichen Bewußtsein nicht bloß eine Tatsächlichkeit, sondern eine Notwendigkeit aus. Eine absolute Umkehrung sittlicher Werte ist nicht bloß unerweisbar, sondern will als innerlich unmöglich erscheinen. Ein innerlich unabänderlicher Sachverhalt scheint vorzuliegen, wenn gewisse Handlungen allgemein als gut, andere ebenso allgemein als schlecht beurteilt werden. Wäre der Moralpositivismus im Rechte, so stünde einer absoluten und völlig allseitigen Veränderung der sittlichen Tatbestände innerlich nichts im Wege. Es gibt auf diesem Standpunkte keine Handlungen, die notwendig und unter allen Umständen gut sind, keine Handlungen, die notwendig und jederzeit schlecht sind; daß in der Gegenwart bestimmte sittliche Anschauungen maßgebend sind, bedeutet ausnahmslos nur einen geschichtlich gegebenen, aber keinen unabänderlichen Tatbestand. Das sittliche Bewußtsein könnte, absolut gesprochen, an allen Punkten einem andern Urteil Platz machen; ja, es könnte in das volle Gegenteil umschlagen. Der tatsächlich bestehenden Sittlichkeit gelten Wahrhaftigkeit und Nächstenliebe als moralisch gut; indessen wäre es denkbar, daß die geschichtliche Entwicklung mit der Zeit ein anderes Bewußtsein ein-

Digitized by Google

bürgert; ja, es wäre möglich, daß ein völlig entgegengesetztes Bewußtsein zur Herrschaft gelangt, ein Bewußtsein, dem jene Handlungsweisen nicht mehr als gut, sondern als böse gelten. Daß diese Konsequenz in dem Gedanken des Moralpositivismus enthalten ist, hat schon Wilhelm von Ockham erkannt, nur daß er, seinem Moralpositivismus entsprechend, die Möglichkeit einer absoluten Umgestaltung der Dinge nicht von einer unbegrenzten geschichtlichen Entwicklung, sondern von der göttlichen Freiheit herleitet. Weil er im Sittengesetz das Werk der göttlichen Freiheit erblickt, zweifelt er nicht, daß es in jeder Beziehung veränderlich ist. Der Schöpfer könnte der Menschheit eine von Grund aus anders geartete Ordnung vorschreiben; alle sittlichen Vorschriften könnten widerrufen werden. Es gibt keine Handlungsweise, die von Natur aus und notwendig gut wäre; nur deswegen sind manche Handlungen gut, weil sie geboten sind, nur deswegen andere böse, weil sie verboten sind. Haß Gottes, Diebstahl und Ehebruch, so meint der genannte Theologe, sind nicht von Natur aus unerlaubt, sondern nur, weil sie verboten sind; sie könnten auch nicht verboten sein, dann wären sie nicht unerlaubt; ja, sie könnten geboten sein, dann wären sie gut. Wie bemerkt, zieht hier der mittelalterliche Nominalist zunächst die Konsequenz seines eigenen, des theologischen Moralpositivismus; in Wirklichkeit ist dies die Konsequenz des Moralpositivismus überhaupt; die Annahme, daß es in keiner Weise ein allgemeines und unabänderliches Sittengesetz gibt, schließt in jedem Falle den Gedanken in sich, daß die Sittlichkeit, absolut gesprochen, an allen Stellen in das Gegenteil verwandelt werden kann. So sehr nun Wilhelm von Ockham bereit ist, auch die radikalsten Konsequenzen seines Standpunktes hinzunehmen, so sehr dürfte dieser Standpunkt mit solchen Konsequenzen gerichtet sein; in Wahrheit scheint ein solch radikaler Wandel sittlicher Anschauungen und Vorschriften innerlich unmöglich und völlig undenkbar zu sein. Kann doch auf die Frage, warum bestimmte Handlungsweisen, wie Eltern- und Nächstenliebe, allzeit und von allen Völkern als sittlich gut, andere Handlungen, wie Raub und Mord, ebenso allgemein als böse ein-

Digitized by Google

geschätzt werden, nur mit dem Hinweis darauf geantwortet werden, daß in all diesen Fällen der sittliche Charakter in der Natur der Handlungen begründet ist. Eltern- und Nächstenliebe sind offenbar Handlungsweisen, die auf Grund ihrer Natur und ihres Inhalts und deswegen notwendig gut sind. Die Eigenschaft des sittlich Guten ist hier mit der Beschaffenheit und dem Wesen der Handlung unzertrennlich verbunden; Natur und Inhalt der Handlung lassen eine andere Einschätzung nicht zu. Desgleichen sind Diebstahl und Betrug, Raub und Mord ihrem Wesen nach und daher notwendig schlecht, so daß diese Eigenschaft von ihnen gar nicht hinwegzudenken ist. Handlung und sittliche Eigenschaft bedeuten in diesen Fällen nicht eine Synthese, die erst nachträglich hergestellt wird, sondern einen ursprünglichen und unauflösbaren Zusammenhang; die sittlichen Eigenschaften werden nicht von außen an jene Handlungen herangebracht, sondern sind mit ihnen von selbst gegeben; der sittliche Charakter gehört zum Wesen der Handlung. Die sittlichen Vorschriften wurzeln hier in der Natur der Dinge, haben den Charakter einer Ordnung, die von der Natur der Dinge gebieterisch gefordert wird und daher mit ihnen unfehlbar in Geltung tritt. Die Natur schließt jede andere Ordnung aus; es liegt ein unabänderlicher Sachverhalt vor. Die Allgemeinheit des sittlichen Bewußtseins hat nicht bloß den Charakter einer Tatsache, sondern ruht auf einer Notwendigkeit. Nicht bloß unleugbare Tatsachen also stehen dem Moralpositivismus im Wege; eine absolute Umwandlung sittlicher Werte erscheint als eine innere Unmöglichkeit. In den allgemeinen sittlichen Vorschriften kann weder die Anordnung einer Willkür noch das Ergebnis einer zufälligen Entwicklung, sondern nur der Ausdruck unlösbarer Beziehungen entdeckt werden.

Nicht unberechtigt ist es darum, die allgemeinen sittlichen Wahrheiten mit metaphysischen Wahrheiten zu vergleichen; in beiden Fällen handelt es sich um Wahrheiten, die den Charakter unwandelbarer, notwendiger und ewiger Geltung an sich tragen. So wenig das Kausalitätsgesetz oder der Satz vom Widerspruch jemals außer Geltung treten kann,

Digitized by Google

ebensowenig die fundamentalsten Vorschriften der sittlichen Ordnung. Und in beiden Fällen hat diese Unwandelbarkeit ihren Grund darin, daß eine Seinsordnung vorliegt, die in der Natur der Dinge wurzelt und daher von ihnen nicht zu trennen ist. Eine Seinsordnung, in der jene allgemeinsten metaphysischen Grundsätze keine Geltung hätten, kann nicht gedacht werden; die Natur alles Seienden, das Seiende als solches bringt offenbar diese Grundsätze mit sich. Ebenso unzertrennlich ist mit dem Dasein vernünftiger Wesen die Geltung der allgemeinsten sittlichen Vorschriften verknüpft. Nicht minder berechtigt ist es darum, solche Vorschriften mit mathematischen Lehrsätzen zu vergleichen, wie dies besonders in der englischen Ethik längere Zeit üblich war. Gerade mathematische Lehrsätze scheinen das Merkmal ewiger und schlechterdings unabänderlicher Wahrheiten am deutlichsten auszuprägen; und so ist es begreiflich, daß man gerade an sie dachte, wo es galt, die Allgemeinheit und Notwendigkeit sittlicher Grundsätze hervorzuheben. So wenig die Wahrheiten der Geometrie jemals aufhören können, Wahrheiten zu sein, ebensowenig die Grundwahrheiten der Sittlichkeit. Und abermals gibt da wie dort der Umstand den Ausschlag, daß die Wahrheiten ihren Grund in der Natur der Dinge haben und deshalb unauflösbare Zusammenhänge ausdrücken. Daß etwa der Satz von der Winkelsumme unter allen Umständen wahr ist, hat seinen Grund darin, daß er durch die Natur des Dreiecks bedingt, mit dem Wesen dieser geometrischen Figur unfehlbar gegeben ist, so daß unmöglich ein Dreieck gezeichnet werden kann, ohne daß er sich bewahrheitet. Der Satz drückt einen Zusammenhang aus, der im Wesen des Dreiecks liegt und daher nicht gelöst werden kann. Dreieck und eine entsprechende Winkelsumme bilden zusammen eine begrifflich unauflösbare Einheit; diese unauflösbare Einheit wird im Satz von der Winkelsumme formuliert, und das ist der Grund dafür, daß dieser Satz eine unabänderliche Wahrheit ausspricht. Unter diesem Gesichtspunkte aber dürfen die allgemeinsten sittlichen Wahrheiten in der Tat mit den Lehrsätzen der Geometrie verglichen werden; so unzertrennlich mit einer bestimmten

Digitized by Google

geometrischen Figur eine entsprechende Winkelsumme verknüpft ist, ebenso unzertrennlich mit der Eltern- und Nächstenliebe die Eigenschaft des sittlich Guten, mit Diebstahl und Mord die Eigenschaft des sittlich Bösen. Es trifft daher vollkommen zu, daß die allgemeinsten sittlichen Vorschriften ihre Geltung ebensowenig einbüßen können wie die Lehrsätze der Geometrie; in beiden Fällen macht sich eine unabänderliche Natur- und Seinsordnung geltend. Ist insofern der Vergleich zwischen sittlichen und mathematischen Wahrheiten vollkommen am Platze, so darf diesem Vergleiche allerdings keine unstatthafte Ausdehnung gegeben werden. Hat doch das konkrete Ganze der Sittlichkeit, die Gesamtheit der sittlichen Anschauungen einer bestimmten Zeit, nimmermehr den Charakter eines mathematischen Systems. Während sich in der Mathematik das Merkmal der Unveränderlichkeit auf alle Lehrsätze erstreckt, nimmt die Sittlichkeit, wie sich gezeigt hat, zahllose wandelbare Elemente in sich auf. Mögen die höchsten Grundsätze in sich unveränderlich sein, mit der Anwendung auf veränderliche Lebensverhältnisse ergeben sie eine Ordnung, die, als Ganzes genommen, eine fließende Erscheinung ist; und unter diesem Gesichtspunkte kann von einem Vergleiche mit mathematischen Lehrsätzen keine Rede sein. Nur im Hinblick auf die letzten Grundsätze der Sittlichkeit ist dieser Vergleich angebracht.

Noch sei darauf hingewiesen, daß der Moralpositivismus auch in der Entwicklungsidee vergeblich eine Stütze sucht. Eine schrankenlose Entwicklungsidee müßte freilich, wie bemerkt wurde, eine positivistische Auffassung der Sittlichkeit zur Folge haben; denn eine Denkweise, die alle Lebensinhalte in bloße Entwicklungsprodukte verflüchtigt, bietet einer bleibenden Lebensordnung keinen Raum. Und gerade auf diesem Wege ist ja die moderne Ethik nicht selten zu einem Moralpositivismus gelangt. Indessen scheint hiebei der Ausgangspunkt einer kritischen Prüfung nicht standzuhalten; eine schrankenlose Entwicklung erweist sich im Lichte der Denkgesetze als eine Unmöglichkeit. Es erscheint vielmehr als eine Denknotwendigkeit, jede Welt-

Digitized by Google

entwicklung auf eine feste Grundlage zu stellen und einer ewigen Seinsordnung zu unterwerfen. Setzt doch die Entwicklung notwendig ein schon Seiendes voraus, wie alles Geschehen ein wirksames Prinzip zur Voraussetzung hat. Nicht vom Nichts, sondern nur von einem Seienden kann die Entwicklung ausgehen; es muß schon ein Sein da sein, das die Ursache der Entwicklung bildet, ein Sein also, das nicht aus der Entwicklung hervorgeht, sondern ihr zugrunde liegt, zuletzt somit ein unentstandenes und ewiges Sein. Kein Versuch, die Entwicklungsidee zu Ende zu denken, kommt an diesem Sachverhalt vorbei. Mag das unentstandene Sein im besondern wie immer vorgestellt werden, in irgendeiner Form muß es angenommen und aller Entwicklung zugrunde gelegt werden. Dieser Notwendigkeit kann sich auch der Materialismus nicht entziehen, eine Weltanschauung, die dem Streben nach einer möglichst schrankenlosen Ausdehnung der Entwicklungsidee von jeher am weitesten entgegenkommt. Mag mit dem Gedanken, daß die Welt als das Ergebnis einer allmählichen Entwicklung zu betrachten ist, noch so voller Ernst gemacht werden, auch der Materialismus kommt nicht daran vorbei, etwa in der Gestalt von Atomen ein unentstandenes Sein zugrunde zu legen. Durch eine ewige Materie wird dann die Weltbewegung in Gang gebracht, ein unentstandenes materielles Sein ist die Ursache und das Subjekt dieser Bewegung. Daß nun auf dieser Grundlage die Weltentwicklung sich schrankenlos ausbreiten, daß sie jedwede Richtung einschlagen kann, ist durch die Natur der Sache ausgeschlossen; ohne Frage werden ihr durch die Beschaffenheit des bewegenden Prinzips, d. i. der ewigen Materie, feste Bahnen vorgeschrieben. Notwendig erweist sich die Natur des ewigen Seins als ein normierendes Prinzip, notwendig tritt mit einem ewigen Sein eine ewige Seinsordnung in Kraft; die Weltbewegung verläuft nicht uferlos, sondern wird durch eine ewige Weltordnung normiert. Geht dann nach Äonen aus dieser Bewegung ein bestimmtes Weltsystem hervor, so erscheint dasselbe doch nicht in allen Teilen und mit allen Inhalten als etwas Gewordenes oder als Entwicklungspro-

Digitized by Google

dukt; denn die Materie als solche geht der Entwicklung voraus. Das Werk der Entwicklung besteht darin, die Atome immer wieder von neuem zu gruppieren, zu mischen und zu trennen; die Atome selber aber sind schon vorher da. Die Entwicklung bringt zwar fortwährend neue Gebilde und Komplexe, neue Formen und Gestalten hervor; allein die Inhalte dieser Produkte sind zuletzt, sofern sie ausnahmslos Aggregate von Atomen sind, nicht wieder Produkte, sondern Voraussetzungen der Entwicklung. Der Weltprozeß bedeutet nicht eine schöpferische, sondern nur eine gestaltende Macht. Jeder Versuch, den ganzen Weltinhalt in Entwicklungsergebnisse aufzulösen, ist daher ein Verstoß gegen die Denkgesetze; welch ein Standpunkt auch eingenommen werden mag, es ist eine Denknotwendigkeit, die Entwicklungsidee zugunsten eines unentstandenen Seins und einer ewigen Seinsordnung einzuschränken. Mögen die letzten Elemente aller Wirklichkeit als Atome oder in anderer Gestalt vorgestellt werden, in irgendeiner Form bildet ein ewiges Sein die unentbehrliche Voraussetzung jeder Weltentwicklung und den Träger einer unvergänglichen Weltordnung. Hat sonach eine ungeschränkte Entwicklungsidee keine Berechtigung, so ist sie auch nicht geeignet, einem Moralpositivismus als Grundlage zu dienen.

Dreierlei wurde also gegenüber dem Moralpositivismus festgestellt. Einmal scheitert diese Anschauung an unleugbaren Tatsachen, sodann erweist sich die Durchführung als innerlich unmöglich, zuletzt bietet auch der Entwicklungsgedanke nicht den gesuchten Halt. Die Tatsache, daß bis zu einem gewissen Grade das sittliche Bewußtsein das nämliche bleibt, und daß die Sittlichkeit als Ganzes genommen stets als die nämliche, wenn auch veränderliche Erscheinung gilt, ist nicht zu beseitigen. Sofern sich die sittliche Ordnung zuletzt immer wieder auf den nämlichen Grundsätzen aufbaut, bewahrt sie bei allem Wechsel der Formen ein unveränderliches Wesen. Mit Recht erkennt daher das Bewußtsein in der Sittlichkeit eine im Grunde feststehende und einheitliche Tatsache, und deshalb ist die Frage nach dem einheitlichen Grunde nicht zu umgehen. Es ist doch so, daß

Digitized by Google

sich in den mannigfachen Vorschriften der Sittlichkeit eine gemeinsame und unveränderliche Grundvorschrift ausprägt. Die Frage nach der höchsten sittlichen Norm hat ihre volle Berechtigung und beruht keineswegs, wie der Moralpositivismus meint, auf einer falschen Voraussetzung.

Literatur

Plato, Gorgias. S. Kriegbaum, Der Ursprung der von Kallikles in Platons Gorgias vertretenen Anschauungen. Paderborn 1913. Ockham, Sent. II. q. 19 ad 3 & 4. Quodl. II 14. III 13. 14. IV 6. W. Schneider, Allgemeinheit und Einheit des sittlichen Bewußtseins. Köln 1895. V. Cathrein, Die Einheit des sittlichen Bewußtseins der Menschheit. Eine ethnographische Untersuchung. 3 Bde. Freiburg i. B. 1914. C. Stumpf, Vom ethischen Skeptizismus. Leipzig 1909. J. Mausbach, Naturrecht und Völkerrecht. Freiburg i. B. 1918.

3. Der individuelle Eudämonismus (egoistische Moral)

a) Verschiedene Formen des individuellen Eudämonismus

Wie schon bemerkt wurde, ist die Frage nach der höchsten sittlichen Norm so alt wie die Ethik selbst. Und seitdem die Griechen diese Frage zum ersten Male aufgeworfen haben, ist die Untersuchung darüber nicht mehr zur Ruhe gelangt. Begreiflich, daß ein Blick in die Gedankenarbeit der Jahrhunderte eine große Mannigfaltigkeit der Lösungsversuche erkennen läßt. So verschieden aber auch die Antworten ausgefallen sind und so groß ihre Anzahl ist, so besteht doch die Möglichkeit, in die Vielheit und Mannigfaltigkeit Ordnung und Übersicht zu bringen und die zahlreichen Erklärungsversuche auf einige immer wiederkehrende Haupttypen zurückzuführen. Einer der ältesten und zugleich verbreitetsten Typen ist der Eudämonismus. Auch dieser ist so alt wie die Ethik selbst; gerade die Griechen haben sich von Anfang an bemüht, mit Hilfe einer eudämonistischen Betrachtungsweise der Sittlichkeit auf den Grund zu kommen, und dieser Betrachtungsweise sind die verschiedensten Schulen Griechenlands mehr oder minder treu geblieben. Die Versuche, das Wesen der Sittlichkeit aufzuhel-

Digitized by Google

len, gehen hier von dem Gedanken der Glückseligkeit aus. Die Sittlichkeit wird zu einem letzten Ziele in Beziehung gebracht, und dieses letzte Ziel erscheint als höchstes Gut und als Glückseligkeit. Aus dieser Beziehung heraus soll die Sittlichkeit verständlich werden; die Beziehung zur Glückseligkeit oder zum höchsten Gute macht das Wesen der Sittlichkeit aus. Das sittlich Gute ist dasjenige, was den Menschen beseligt und seinem letzten Ziele entgegenführt. Zeigt so die griechische Ethik durch alle Phasen hindurch ein eudämonistisches Gepräge, so tritt im besondern der Gedanke in den verschiedensten Formen auf; dies entsprechend dem Umstande, daß die weitere Frage, worin denn das höchste Gut oder die Glückseligkeit besteht, sehr verschieden beantwortet wird. Die breite Masse pflegt, so bemerkt Aristoteles, die Glückseligkeit anderswo zu suchen als die gebildete Welt. Denkt man dort an materielle Güter und sinnliche Genüsse, so hier an höhere Lebenswerte. Genüsse, die dort vor allen Dingen erstrebt werden, gelten hier als das Zeichen einer des Menschen unwürdigen Gesinnung; was den einen die höchste Freude und das Ziel alles Strebens ist, bildet für die andern den Gegenstand der Geringschätzung und Verachtung. Je nach ihrem Bildungsgrad und ihrer allgemeinen geistigen Verfassung machen sich daher die Menschen vom letzten Ziele sehr verschiedene Vorstellungen. Mögen alle das Verlangen nach Glückseligkeit miteinander teilen, so fällt doch der Glückseligkeitsbegriff sehr verschieden aus, je nachdem er unter der Herrschaft niederer Begierden oder einer edlen Lebenshaltung zustande kommt. Und auch die Verschiedenheit der theoretischen Standpunkte mag einen Ausschlag geben; der Naturalismus der Sophisten wird einen andern Glückseligkeitsgedanken ergeben als die ideale Weltbetrachtung eines Plato und eines Aristoteles. Mögen daher alle Denker und Schulen Griechenlands von der Glückseligkeit ausgehen, so schließt doch dieser gemeinsame Ausgangspunkt die größten Unterschiede der Denkrichtungen nicht aus.

Was zunächst die Sophistik angeht, so nimmt hier der Eudämonismus die Form eines Hedonismus an. Auf die

Digitized by Google

Frage nach dem Wesen der Glückseligkeit antwortet der sophistische Naturalismus mit dem Hinweis auf die Lust; die Lust macht angeblich das Wesen der Glückseligkeit aus. Die Glückseligkeit besteht in Lustgefühlen; je zahlreicher und stärker diese sind, desto größer die Glückseligkeit. Der Hedonismus legt so die Glückseligkeit ausschließlich in das Gefühlsleben hinein; die Glückseligkeit scheint nur in Gefühlen oder Empfindungen zu bestehen, andere Lebensinhalte scheint sie nicht zu umfassen. Wo der hedonistische Gedanke vollkommen konsequent durchgeführt wird, wie dies durch den Sophisten Kallikles, zum Teil auch durch Aristipp und Epikur geschehen zu sein scheint, da gilt die Lust als solche, ohne Unterschied und nähere Bestimmung, als das höchste Gut. Auf den Inhalt oder die sonstige Beschaffenheit der Lustempfindung kommt es nicht an, die Lust ist in jedem Falle dazu angetan, den Menschen zu beglücken und zu beseligen. Indessen widerstreitet ein solch radikaler Hedonismus allzusehr dem tatsächlichen Bewußtsein, als daß er allgemeinere Anerkennung finden könnte; in der Regel tritt deshalb doch eine nähere Bestimmung und Einschränkung des Gedankens ein. Schon der griechische Hedonismus weist deshalb sehr verschiedene Schattierungen auf, sofern er das Gute bald mehr in der sinnlichen, bald mehr in der geistigen Lust sucht, bald mehr in der positiven Lust, bald mehr in der bloßen Gemütsruhe oder Bedürfnislosigkeit, bald mehr in der leichten und sanften Bewegung, bald mehr in einer starken und leidenschaftlichen Erregung. Doch ist klar, daß mit der Einführung inhaltlicher Unterschiede das hedonistische Prinzip Gefahr läuft, preisgegeben zu werden. Wenn es auf bestimmte Inhalte ankommt, dann macht nicht mehr die Lust als solche das höchste Gut aus, sondern die Lust an entsprechenden Gegenständen; das Schwergewicht fällt nicht mehr auf die Lust, sondern auf andere Lebensinhalte.

Ganz in diesem Sinne wird der Glückseligkeitsgedanke von den großen Philosophen des Altertums bestimmt, vorab von Plato und Aristoteles. Die Glückseligkeit erscheint durch die Erfüllung einer Aufgabe und durch einen

Digitized by Google

Zustand der Vollkommenheit begründet. Der Grund der Glückseligkeit wird nicht mehr in das Gefühlsleben verlegt, sondern in die Vollendung der Natur. Den Ausschlag gibt nicht mehr die Lust als solche, sondern der entsprechende Inhalt; an die Stelle der bloßen Glückseligkeit oder Beseligung ist eine beseligende Vollkommenheit getreten. Hiemit aber gelangt ein neues Prinzip zur Herrschaft; nicht mehr die Glückseligkeit, sondern die Vollkommenheit ist jetzt die leitende Idee. Die Frage nach dem Wesen der Glückseligkeit hat eine Lösung gefunden, die mit einer Überwindung des Eudämonismus gleichbedeutend ist; die eudämonistische Denkweise muß vor einer teleologischen zurückweichen und an die zweite Stelle rücken. Obschon der Eudämonismus der griechischen Ethik durchweg den Stempel aufdrückt, die Alleinherrschaft vermag er doch nicht zu behaupten: ja sogar auf die Vorherrschaft muß er bei den großen Philosophen verzichten. Nicht mehr in einer Befriedigung von Begierden, sondern in der Erfüllung einer Aufgabe und in der Vollendung der Natur wird das höchste Gut erkannt. Anderseits haben Plato und Aristoteles durch ihre teleologische Betrachtungsweise nicht verhindert, daß der Glückseligkeitsgedanke auch in der Folge immer wieder den Ausgangspunkt ethischer Erörterungen gebildet hat; die Bemühungen, das Wesen des sittlich Guten aus der Beziehung zur Glückseligkeit zu verstehen, werden auch in der nacharistotelischen Zeit fortgeführt; eudämonistische und teleologische Betrachtungsweisen gehen durcheinander.

Einen ähnlichen Sachverhalt weist im großen und ganzen die christliche Ethik auf. Im Anschluß an hellenische Vorbilder dient schon im Altertum der Glückseligkeitsgedanke als Ausgangspunkt ethischer Erwägungen; und vom 13. Jahrhundert an wird diese Art des Denkens durch das Bekanntwerden der aristotelischen Ethik erst recht eingebürgert. Anderseits hat es der Eudämonismus am allerwenigsten innerhalb der christlichen Ethik zur Alleinherrschaft gebracht. Ein bloßer Eudämonismus, eine hedonistische Auffassung, eine Denkrichtung, die das höchste Gut in Lustgefühlen aufgehen

Digitized by Google

läßt, liegt der christlichen Ethik jederzeit ferne. Wie schon bei Aristoteles eine höchste Vollendung der Menschennatur den Kern der Glückseligkeit ausmacht, und zwar insofern, als von dieser Vollendung eine beseligende Kraft ausgeht, so nunmehr auch in der christlichen Moralphilosophie. Da wie dort erscheint die Beseligung als Folge und Begleiterscheinung einer höchsten Vollkommenheit. Nicht die Idee der Seligkeit, sondern die der Vollkommenheit steht im Mittelpunkt der Sache. Die eudämonistische Denkweise muß abermals vor einer teleologischen zurücktreten und sich wieder mit einer untergeordneten Rolle begnügen. Die Seligkeit ist nicht bloße Lust, sondern Lust und Freude am Guten, hat ihren eigentlichen und tieferen Grund nicht in einer Befriedigung von Begierden, sondern in der Erfüllung einer höchsten, alles überragenden Lebensaufgabe. Eine weitere Steigerung dieser Denkrichtung ergibt sich mit der religiösen Auffassung der Sittlichkeit; das Sittengesetz gilt als göttliches Gebot, das sittlich Gute als das Gottgewollte.

Wieder eine größere Bedeutung gewinnt der Eudämonismus in der Neuzeit, zu einem großen Teil sogar eine alles beherrschende Bedeutung. Je mehr die Weltanschauung des Christentums in den Hintergrund tritt, desto mehr scheint der eudämonistische Gedanke den einzigen Gesichtspunkt zu bezeichnen, von wo aus dem Wesen der Sittlichkeit nahezukommen ist. Wird das sittlich Gute nicht mehr mit Hilfe einer teleologischen Denkweise erklärt, nicht mehr als Erfüllung einer vornehmen Aufgabe und als höchste Vollkommenheit gedeutet, so scheint nichts anderes übrig zu bleiben, als die Gefühlswerte daran ins Auge zu fassen, im Guten die Befriedigung irgendwelcher Begierden und Wünsche zu erblicken; und von dieser Seite her will denn auch die moderne Ethik der Sittlichkeit vor allen Dingen auf den Grund kommen. Dabei tritt der Eudämonismus abermals in sehr verschiedenen, mehr oder minder neuen Formen und Variationen auf. Eine wenigstens teilweise neue Form des Eudämonismus ist mit dem U t i l i t a r i s m u s oder der Nützlichkeitsmoral gegeben. Nicht mehr so fast die Glückseligkeit als vielmehr die W o h l f a h r t und der N u t z e n ist die leitende

Digitized by Google

Idee. Als einer der Hauptbegründer dieser Ethik darf Thomas Hobbes bezeichnet werden. Die Selbsterhaltung ist das höchste Interesse, dem die Sittlichkeit zu dienen hat. Der Kampf aller gegen alle und die schrankenlose Freiheit muß einer gemeinsamen Ordnung weichen, und das ist die sittliche Ordnung. Die Sittlichkeit erweist sich als die Gesamtheit jener Forderungen, die dem Menschen von der eigenen Vernunft zugunsten der Selbsterhaltung diktiert werden. Nützlichkeitserwägungen liefern daher die Beweggründe zur Beobachtung solcher Vorschriften. Die etwaige Vermutung, daß der englische Philosoph von einem solchen Gesichtspunkte aus dazu gelangt, der Sittlichkeit mehr oder minder einen neuen Inhalt zu geben, würde sich als eine Täuschung herausstellen; das sittliche Leben bietet in Wahrheit den gewohnten Anblick. Die Tugenden der Gerechtigkeit, der Dankbarkeit, der Bescheidenheit usw. sind auch jetzt noch in Ehren, nur daß sie bloß mit Nützlichkeitsrücksichten gerechtfertigt werden; jeder andere Gesichtspunkt wird ausdrücklich abgelehnt. Hobbes glaubt in der Tat, die anerkannten sittlichen Forderungen mit dem Interesse der Selbsterhaltung begründen zu können; das sittlich Gute deckt sich mit dem der Selbsterhaltung Dienlichen und in diesem Sinne mit dem Nützlichen. Die unmittelbare Wirkung allerdings, die vom sittlichen Leben ausgeht, ist der soziale Friede; das höhere Interesse aber, das auf solche Weise gewahrt wird, ist die Erhaltung und Sicherheit des einzelnen. Kurz, die Selbstliebe erscheint als das Prinzip der Sittlichkeit; und diesen Gedanken hat die Zeit alsbald mit einem wahren Ungestüm aufgegriffen, in der Meinung, hiemit das tiefste Wesen des sittlich Guten zu erfassen. Vor allem hat der Gedanke des Engländers bei Spinoza gezündet. Wieder gilt der Selbsterhaltungstrieb als die letzte und einzige Quelle der Tugend; die Tugend ist die Kraft zur Erhaltung und Vermehrung des eigenen Seins. Gut ist, was dem Menschen nützt, böse, was ihn schädigt oder doch hindert, eines Gutes teilhaftig zu werden. Die Rücksicht auf das eigene Wohlbefinden ist für das sittliche Handeln entscheidend; der eigene Nutzen veranlaßt den Menschen zur Beobachtung der

Digitized by Google

sittlichen Ordnung. Sittlich gut handeln heißt so handeln, wie es das eigene wohlverstandene Interesse erheischt; der vernünftige oder aufgeklärte Egoismus ist die Grundlage der Sittlichkeit. Die kluge Berechnung bildet die Richtschnur des sittlichen Handelns, der sittliche Wert einer Handlung wird nach ihren Folgen beurteilt.

Die hier angeschlagenen Töne haben besonders in England und Frankreich starken Widerhall gefunden. Locke, Mandeville, Bentham, Mackintosh, Spencer einerseits, Helvetius, Lamettrie anderseits haben die Bewegung weitergeführt. So sehr auch das Bewußtsein zu widersprechen schien, so glaubte man doch, die Sittlichkeit aus dem Egoismus erklären zu können; die Förderung der eigenen Wohlfahrt ist angeblich die letzte Triebfeder sittlichen Handelns. Nicht selten nimmt hiebei der Gedanke epikureische Färbung an; das Wohlsein wird als eine Summe von Lustgefühlen gedeutet. Die Lust bildet dann zuletzt den einzigen Gegenstand alles Strebens; von Natur aus verlangt der Mensch nach Freude, und von Natur aus flieht er den Schmerz. Dieses Streben ist es, das die Lebenstätigkeit im Gange erhält und dem sittlichen Handeln Sinn und Inhalt verleiht, ein Umstand, der die Lust als ein Gut, ja zuletzt als das einzige, als das höchste Gut erscheinen läßt. Allein, gibt es denn nicht auch Beweggründe menschlichen Handelns, die nichts mit einem Egoismus zu tun haben? Sind neben egoistischen nicht auch soziale Neigungen im Menschen lebendig? Neigungen und Triebe, wobei der Mensch nicht an sich, sondern an die Interessen anderer denkt? Wenn der Mensch dem Zug der Gerechtigkeit oder der Nächstenliebe folgt, scheint ihn nimmermehr ein Egoismus, sondern eine völlig entgegengesetzte Gesinnung, nämlich die Gesinnung der Selbstlosigkeit zu leiten. Trotzdem meinte die egoistische Moral, sich behaupten zu können; mit Hilfe einer Assoziationspsychologie wollte sie zeigen, daß im Grunde nur scheinbar selbstlose oder, mit einem modernen, von A. Comte herrührenden Ausdruck, altruistische Motive vorliegen, daß vielmehr auch in solchen Fällen die Selbstliebe die Herrschaft führt. Altruistische Mo-

Digitized by Google

tive seien nichts Ursprüngliches, bewegen den Willen nicht schon von Anfang an, sondern stellen sich erst allmählich ein, und zwar als eine Frucht und eine Erweiterung des Egoismus. Dadurch, daß das Leben in der Gemeinschaft eine schrankenlose Freiheit nicht duldet, zwingt es den einzelnen, auf das Dasein und die Interessen anderer Rücksicht zu nehmen. In seinem eigenen Interesse ist der einzelne gehalten, sich fremden Wünschen und Forderungen anzupassen; und diese Rücksichtnahme wird ihm nach und nach zur Gewohnheit und zur zweiten Natur. Dann handelt der Mensch rein gewohnheitsmäßig altruistisch, handelt so, ohne sich der egoistischen Motive bewußt zu sein. Ursprünglich diktiert von der Rücksicht auf die eigenen Interessen, wird ein solches Verhalten mit der Zeit auch noch geschätzt, obschon die wahren Motive dem Bewußtsein nicht mehr gegenwärtig sind; altruistisches Handeln wird dann scheinbar seiner selbst wegen geschätzt; es entsteht der Anschein, als gebe es selbständige altruistische Motive. Infolge einer Assoziation verwächst die Wertschätzung mit dem betreffenden Handeln zu einem unauflösbaren Ganzen, zu einem Produkt, dessen Fortbestand nicht an die Erneuerung der egoistischen Überlegung gebunden ist. Jetzt scheint der Altruismus eine vollkommen selbständige und ursprüngliche Willensrichtung zu sein, ein Schein, der durch eine eindringende Analyse zerstört wird. In Wirklichkeit ist jeder Altruismus nur verschleierte Selbstliebe; aus Egoismus handelt der Mensch altruistisch. Die Gewohnheit z. B., Handlungen des Wohlwollens auszuführen, leiten Bentham und Darwin aus der Erfahrung ab, daß solche Handlungen vom Nebenmenschen erwidert zu werden pflegen. Die Gesinnung des Wohlwollens geht also auf eine kluge Berechnung zurück, auf die Erkenntnis, daß die Spendung von Wohltaten dem eigenen Interesse zugute kommt. Mit der Zeit folgt hiebei der Mensch nur noch seiner Gewohnheit, ohne sich der ursprünglichen Berechnung bewußt zu sein. Die Wertschätzung des Wohlwollens, der Nächstenliebe und der Gerechtigkeit ist der Niederschlag der Erfahrung, daß ein solches Handeln für den Menschen von Nutzen zu sein pflegt.

Digitized by Google

Ganz in diesem Sinne glaubt J. St. Mill die Wertschätzung der Tugend überhaupt erklären zu können. Nicht von Anfang an wurde die Tugend ihrer selbst willen erstrebt, wie dies nunmehr geschieht; vielmehr wurde sie ursprünglich nur als ein Mittel zur Glückseligkeit geschätzt. Daß sie der Lust förderlich, dem Schmerze hinderlich ist, war anfänglich das einzige, was den Willen zu ihr hinzog. Eine Assoziation aber bewirkte, daß sie jetzt ihrer selbst wegen Gegenstand der Wertschätzung ist; die Wertschätzung ist mit der Tugend nach und nach so innig verwachsen, daß sie auch bleibt, obschon das ursprüngliche Motiv in Vergessenheit geraten ist. Aus der an sich indifferenten Tugend ist etwas an und für sich Wünschenswertes geworden. Es ist der nämliche Vorgang, der sich mit der Wertschätzung des Geldes, der Macht, des Ruhmes usw. abspielt. Auch das Geld ist an sich und ursprünglich ohne Wert; sein Wert liegt nur in der Möglichkeit, wertvolle Dinge einzutauschen. Und doch wird das Geld oft genug seiner selbst wegen begehrt; der Wunsch, es zu besitzen, ist häufig stärker als der Wunsch, von ihm Gebrauch zu machen. Und nicht anders verhält es sich mit dem Verlangen nach Macht und Ruhm; auch diese Güter werden nicht selten infolge einer Assoziation ihrer selbst wegen erstrebt. Allgemein kann also durch Assoziationen die Wertschätzung in der Weise verschoben werden, daß etwas an sich Indifferentes mit der Zeit seiner selbst wegen geschätzt wird. Im Grunde und von Natur aus wird nichts anderes begehrt als die Glückseligkeit, alles andere nur, soweit es hiezu dienlich ist. Auch die Tugend wird zunächst nur unter diesem Gesichtspunkt erstrebt, eine andere Wertschätzung ist das Werk einer Assoziation.

Und so glaubt diese Ethik in dem selbstlosen Fühlen und Wollen immer wieder die egoistische Wurzel bloßlegen zu können. Was scheint weniger mit Egoismus gemein zu haben als die Empfindung des Mitleids? Wenn nicht alles täuscht, denkt der Mitleidsvolle nicht an sich, sondern an fremdes Leid. Der Schmerz des Nebenmenschen scheint diese Empfindung auszulösen; das Mitleid ist die Neigung, fremder Not zu Hilfe zu kommen. Allem Anschein nach

Digitized by Google

also nicht eine egoistische, sondern eine altruistische Regung. Und doch fand sich eine Auslegung, die auch hier den Egoismus in die Herrschaft einsetzt. Der fremde Schmerz an sich, so wurde gesagt, ruft noch kein Mitleid hervor; Voraussetzung ist auch noch, daß dieser Schmerz von mir erkannt oder vorgestellt wird. Erst die Vorstellung fremder Schmerzen wird die Ursache des Mitleids, weil eine solche Vorstellung Unlust mit sich führt und deshalb zur Abwehr drängt. Es gilt, den eigenen unlustvollen Zustand zu beseitigen; das Ziel der Empfindung ist nicht die Person des Nebenmenschen, sondern die eigene Person; mein Mitgefühl geht im Grunde auf mich selbst. Im Mitgefühl bilden wir, so meint Jodl, fremde Gefühlszustände in unserer Vorstellung so nach, „als wären es unsere eigenen". „Das ursprüngliche Ausgehen vom Egoismus" ist beim Mitgefühl „ebenso unverkennbar . . . wie beim Ehrgefühl". In der Mitfreude fühlen wir notwendig die Freude des andern als unsere eigene Freude, im Mitleid das Leid des andern als unser eigenes Leid, „und es ist selbstverständlich, daß es primär der Wunsch ist, solche Lust zu gewinnen und solche Unlust zu vermeiden, was uns veranlaßt, dem andern Freude zu machen, über die wir uns mitfreuen können, und sein Leid zu beseitigen, das auch auf uns herüberwirkt".

Der Grundgedanke dieser Nützlichkeits- oder Erfolgsmoral, das Bestreben, die Tatsachen des sittlichen Bewußtseins aus der Selbstliebe zu erklären und so das sittliche Handeln dem Nutzen dienstbar zu machen, taucht keineswegs erst in der Neuzeit auf, sondern ist schon dem Altertum geläufig; konnte doch, wie bemerkt wurde, in dieser Beziehung die Neuzeit an Epikur anknüpfen. Und Sokrates schon hatte mit aller Zähigkeit den Gedanken festgehalten, daß das Gute seinem Begriffe nach über sich selbst hinausweist, die Beziehung zu einem höheren Zwecke einschließt, mit dem Nützlichen, Brauchbaren oder Zweckdienlichen zusammenfällt; gut sein heißt, gut zu etwas sein. Neu aber sind die Bemühungen, diesen Standpunkt mit Hilfe von Assoziationen durchzuführen und alle Selbstlosigkeit als bloßen

Digitized by Google

Schein, als die Äußerung einer bis zur Unkenntlichkeit versteckten Selbstliebe darzustellen.

Die neueste Variation der eudämonistischen Denkweise ist mit der modernen Wertethik gegeben. Das Gute wird vom Wertbegriff aus verdeutlicht; der Wertbegriff bildet den allgemeineren Gesichtspunkt, wo die Betrachtung ausgeht, um sich dem spezifisch sittlich Wertvollen zu nähern. Zum Teil nimmt diese Wertethik freilich einen Charakter an, der mit einem Eudämonismus nichts zu tun hat; in den meisten Fällen jedoch charakterisiert sie sich als eine neue Form der eudämonistischen Denkrichtung. Dies, wenn der Wertbegriff aus einer Beziehung zum Streben oder Fühlen abgeleitet wird. Nicht an sich schon erscheinen darnach die Dinge als wertvoll, sondern nur insofern, als sie geeignet sind, ein menschliches Streben zu befriedigen, im Menschen ein Gefühl der Lust oder Befriedigung auszulösen. Werte drücken eine Beziehung aus, die bald mehr durch das Begehren oder Wollen, bald mehr durch das Fühlen in die Dinge hineingetragen wird; das Wertvolle deckt sich mit dem Begehrten oder Begehrenswerten, mit dem Angenehmen oder Lustvollen. Wie Chr. v. Ehrenfels bemerkt, begehren wir die Dinge nicht, weil wir in ihnen objektive Werte erkennen, sondern wir schreiben ihnen Werte zu, weil wir sie begehren; daß die Dinge begehrt werden, macht ihren Wert aus. Das sittlich Gute sodann gilt als das im höchsten Maße Begehrenswerte oder als das unbedingt Wertvolle. Daß diese Denkrichtung in der Tat eudämonistisches Gepräge zeigt, ist unverkennbar; erneuert sie doch den Versuch, das sittlich Gute als den Gegenstand menschlicher Strebetätigkeit zu begreifen; das Gute kommt wieder auf das Befriedigende und Beglückende hinaus. So oft auch der Gedanke des Eudämonismus im Laufe der Jahrhunderte modifiziert wurde, darin treffen all diese Modifikationen zusammen, daß sie das Gute aus einer Beziehung zur menschlichen Willenstätigkeit zu erklären suchen; das Gute erscheint irgendwie als das Erstrebte oder Erstrebenswerte, als das Begehrte oder Begehrenswerte, als das Beseligende oder Befriedigende.

Digitized by Google

b) Kritische Würdigung

Was nun die Würdigung solcher Erklärungsversuche angeht, so ist zunächst klar, daß mit dem Eudämonismus ein Gedanke von starker Zugkraft aufgegriffen ist; der geschichtliche Tatbestand, der Umstand, daß die ethische Spekulation diesen Gedanken schon von Anfang an verwertet und zu allen Zeiten darauf zurückgreift, redet eine laute Sprache. Es gewinnt den Anschein, daß eine solche Deutung der Sittlichkeit besonders naheliegt. Und nicht bloß das; der Umstand, daß eudämonistische Erklärungsversuche jederzeit wiederkehren, scheint auch darauf hinzuweisen, daß sie zum mindesten nicht in jeder Hinsicht verfehlt sind. Eine Auffassung, welche die Wahrheit nicht wenigstens irgendwie berührt oder streift, dürfte kaum den Menschengeist immer wieder für sich einnehmen. Ein berechtigter Kern, ein größerer oder geringerer Wahrheitsgehalt möchte deshalb im Eudämonismus zum voraus vermutet werden. Wie weit dem so ist, inwiefern der Eudämonismus der Wahrheit in der Tat auf der Spur ist, wird sich später zeigen müssen. Zunächst ist immerhin festzustellen, daß die Frage nach einer höchsten sittlichen Norm mit dem Eudämonismus keine annehmbare Lösung gefunden hat. Die Tatsache, daß die Menschen nach Glückseligkeit streben, ist nicht dazu angetan, in das Wesen und die Zentralidee der Sittlichkeit einzuführen. Seinem eigentlichen Wesen nach ist das sittlich Gute offenbar etwas anderes als das Beglückende oder Beseligende, als das Erstrebte oder Begehrte. Nicht das tatsächlich Erstrebte oder Gewollte ist das sittlich Gute, sondern das, was erstrebt und gewollt werden soll. Das sittlich Gute hat den Charakter der Pflicht und des Sollens, des Gesetzes und der bindenden Vorschrift. Weit entfernt, aus dem Willen des Menschen hervorzugehen, scheint die Sittlichkeit eine Ordnung zu sein, die von außen an diesen Willen herantritt, um ihn zu binden und zu verpflichten. Eine eudämonistische Moral vermag zwar begreiflich zu machen, daß es ein Wollen, aber nicht, daß es ein Sollen gibt, vermag zu erklären, daß es Beweggründe und Triebkräfte im Willen gibt, aber nicht, daß es Verpflichtungen gibt. Ein Gesichtspunkt, der nur etwas Be-

Digitized by Google

gehrtes ins Auge faßt, wird dem Wesen der Sittlichkeit nicht gerecht. Aus einer Beziehung zum menschlichen Wollen läßt sich das sittlich Gute nicht aufhellen; der Eudämonismus scheitert vor allen Dingen an dem Pflichtcharakter, an der imperativen Form der Sittlichkeit. Indessen kann auch diese Seite der Sache erst später weiter verfolgt werden, da eine solche Ausführung nicht mehr so fast die gemeinsame Idee oder den gemeinsamen Inhalt der sittlichen Vorschriften als vielmehr deren formelle Eigenart berührt, während die Frage nach einer höchsten Norm zunächst auf den Inhalt des Sittlichen gerichtet ist. Nur darauf ist es vorerst abgesehen, die Vielheit sittlicher Vorschriften in einer gemeinsamen Idee zusammenzufassen, in diesen Vorschriften also den gemeinsamen Inhalt zu ermitteln. Aber auch dieser Aufgabe ist der Eudämonismus nicht gewachsen. Nicht bloß der formellen Eigenart des Sittlichen wird der Eudämonismus nicht gerecht, er vermag den sittlichen Vorschriften, wie sich sofort zeigen soll, auch nicht den anerkannten Inhalt zu geben.

Vor allem kann die hedonistische Fassung des eudämonistischen Gedankens nicht als eine zutreffende Auslegung der Sittlichkeit anerkannt werden. Mit einem unterschiedslosen und wahllosen Streben nach Lust ist der Sinn der Sittlichkeit in keiner Weise getroffen; sittliches Wollen und Handeln ist etwas völlig anderes als ein solches Streben nach Lust. Die Lust als solche gilt dem sittlichen Bewußtsein durchaus nicht als höchstes Gut und als oberster Maßstab sittlichen Denkens; vielmehr unterwirft das Bewußtsein die Lust selber dem sittlichen Maßstab, um sie je nachdem so oder anders zu beurteilen. Welchen sittlichen Charakter die Lust annimmt, hängt ganz von ihrem Inhalt oder Gegenstande ab; ist die Lust an reinen und edlen Dingen etwas Reines und Edles, so die Lust an unerlaubten und gemeinen Objekten etwas Unerlaubtes und Gemeines. Die Lust im allgemeinen, die Lust als solche ist daher etwas sittlich Indifferentes, ist weder gut noch schlecht, keineswegs aber das höchste Gut oder die oberste Norm des sittlichen Denkens; erst mit einem entsprechenden Inhalt bekommt die Lust

Digitized by Google

einen bestimmten sittlichen Charakter. Weit entfernt, der höchste Wertmesser sittlicher Beurteilung zu sein, kann die Lust das Gemeinste und Niedrigste sein. Das lebendige sittliche Bewußtsein erlaubt keineswegs, die Lust ohne Unterschied und ohne Wahl zum Gegenstand des Strebens zu machen, sondern wird durch den Gedanken des Hedonismus auf das schwerste verletzt. Wenn sittlicher Heldenmut über alle Leiden und Schmerzen triumphiert, so ist klar, daß der sittliche Maßstab ein anderer als der des Hedonismus ist. Während zahlreiche Handlungen, obschon sie von sehr fühlbaren Lustgefühlen begleitet sind, des sittlichen Wertes entbehren, gibt es anderseits Handlungen, deren sittlicher Wert über jeden Zweifel erhaben ist, obschon kaum irgendeine Lustempfindung fühlbar wird. Unleugbar hält sich also das sittliche Urteil an einen anderen Maßstab, als der Hedonismus meint. Sittliche Billigung ist etwas anderes als eine bloße Lustempfindung, sittliche Mißbilligung etwas anderes als eine bloße Unlustempfindung. Mag sein, daß solche Empfindungen im Spiele sind, jedenfalls begründet die Lustempfindung als solche nicht schon eine sittliche Billigung. Sittliche Werte sind etwas anderes als Lustwerte. Soweit solchen Erwägungen dadurch Rechnung getragen wird, daß Wertunterschiede zwischen den Lustgefühlen angenommen werden, geistige Lust etwa höher angeschlagen wird als sinnliche Lust, ist das Prinzip des Hedonismus durchbrochen; nicht mehr die Lust ist jetzt die höchste Norm und der höchste Lebenswert, sondern ein anderer Lebensinhalt; die Lust wird jetzt einem höheren Maßstab unterworfen, verdankt ihren sittlichen Wert ihrer besonderen Qualität, eine Betrachtungsweise, die über die Lust als solche hinausführt.

Ebenso unverkennbar wird der Sinn der Sittlichkeit durch den Utilitarismus verfehlt. Die Begriffe nützlich und sittlich gut decken sich nicht; das sittlich Gute ist oft genug nicht das Nützliche, und das Nützliche ist in zahllosen Fällen nicht das sittlich Gute. Während das Nützliche über sich hinausweist, seinen Wert nicht in sich selber hat, sondern dem Umstande verdankt, daß es Mittel ist, scheint das sittlich Gute seinen Wert und seinen Sinn in sich selber

Digitized by Google

zu haben. Wird das Nützliche nicht seiner selbst wegen, sondern eines anderen, nämlich des Zweckes wegen gesucht, so wird das Gute seiner selbst wegen ergriffen. Kommt dem Nützlichen nur ein bedingter Wert zu, nämlich in Abhängigkeit von einem höheren Zweck, so scheint das sittlich Gute das unbedingt Wertvolle zu sein. Liegt der Nützlichkeitswert einer Handlung in dem Ertrag oder Nutzen, den sie abwirft, in dem Erfolg, der erzielt wird, so achtet die sittliche Wertschätzung nicht auf den Ertrag, sondern auf die immanente Beschaffenheit der Handlung, nicht auf den Erfolg, sondern auf die Handlung selbst. Eine sog. Erfolgs- oder Nützlichkeitsmoral kann deshalb nicht als eine richtige Wiedergabe des sittlichen Bewußtseins gelten; das sittlich Gute ist sowohl inhaltlich wie begrifflich etwas anderes als das Nützliche. Dieser Abstand ist besonders auch ersichtlich, wenn beide Begriffe mit ihrer Kehrseite in Betracht gezogen werden. Eine unsittliche Handlung wird ganz anders empfunden als ein Verstoß gegen die Klugheit. Die Unzufriedenheit, die den Menschen nach einer schlechten Handlung peinigt, macht ihm nicht einen Mangel an Klugheit oder Umsicht zum Vorwurf, sondern erhebt eine Anklage von ganz anderer Art; sie hat das Besondere an sich, daß sie nicht den Erfolg, sondern die Handlung selber betrifft; der Mensch macht sich Vorwürfe, nicht weil er unklug, sondern weil er schlecht gehandelt hat; er hat das Gefühl der Scham, der Reue, der Strafwürdigkeit, nicht bloß des Ärgers. Ein schlechtes Gewissen löst ganz andere Empfindungen aus als das Bewußtsein, zum eigenen Schaden gehandelt zu haben. Unsittlichkeit ist etwas anderes als Unklugheit; Nützlichkeitserwägungen begründen keine sittlichen Motive. Mag sittliches Handeln mit Gefühlen der Lust und Befriedigung verbunden sein, so bilden sie doch nicht das ausschlaggebende Motiv; den Ausschlag gibt die sittliche Forderung, nicht der Gedanke an Lustgefühle. Wer einen Ertrinkenden rettet, handelt nicht der Lustgefühle wegen, sondern um ein Menschenleben zu retten. Lustgefühle mögen sich in Verbindung hiemit einstellen, erscheinen aber keineswegs als der eigentliche Zweck; eigentlicher Zweck und Gegenstand des

Digitized by Google

Willens ist die Rettung des Menschenlebens, die Handlung in sich selbst. Der Umstand, daß sich Lustgefühle anschließen, ist also nicht dazu geeignet, das sittlich Gute auf das Nützliche zurückzuführen; nach seiner positiven Seite wird dieses Verhältnis erst später zu würdigen sein.

Nicht minder widerstreitet dem sittlichen Bewußtsein der Versuch, die Selbstliebe zum Prinzip der Sittlichkeit zu erheben. Scheinen doch Selbstliebe und Sittlichkeit zu einander geradezu in einem umgekehrten Verhältnis zu stehen. Weit entfernt, die eigentliche oder gar einzige Quelle sittlich guter Handlungen zu sein, ist der Egoismus nur dazu angetan, den sittlichen Wert einer Handlung herabzudrücken; und umgekehrt, je weniger eine Handlung mit Egoismus zu tun hat, je mehr sie der Ausfluß selbstloser Gesinnung ist, desto höher wird sie sittlich geschätzt. Das wirkliche Bewußtsein weist sonach auf eine ganz andere Quelle hin als die egoistische Moral; nicht die Selbstsucht, sondern die Selbstlosigkeit scheint die Quelle des Guten zu sein. Gerechtigkeit und Nächstenliebe, Hingebung an andere und Opferwilligkeit zugunsten der gemeinsamen Sache, solche Eigenschaften sind es, die den Menschen sittlich adeln, Eigenschaften also, die ihn nicht an sich selbst, sondern an die Interessen anderer denken lassen. Sittlich gut handelt, wer sich selbst vergißt und im Dienste von Familie und Gemeinde, Staat und Gesellschaft aufgeht. Oder soll es wahr sein, daß alle Selbstlosigkeit bloßer Schein ist? Daß es im Grunde nur egoistische Triebfedern gibt? Daß die Wertschätzung sozialer Neigungen nur auf einer Assoziation, einer Gewöhnung und einem Vergessen der eigentlichen und ursprünglichen Motive beruht? Demgegenüber wurde mit Recht auf die starken Konflikte hingewiesen, die sich unaufhörlich zwischen egoistischen und altruistischen Regungen abspielen. Immer wieder liegen in der Menschenbrust Egoismus und Altruismus miteinander im Streite. Dieser unaufhörliche Streit und dann besonders die Tatsache, daß sich der Sieg bald auf die eine, bald auf die andere Seite neigt, setzt voraus, daß es sich um einen wirklichen und ursprünglichen Gegensatz handelt. Wäre der Gegensatz nur ein

Digitized by Google

scheinbarer, wäre die Selbstlosigkeit im Grunde nichts anderes als Selbstliebe, so wären diese Kämpfe, die zu den häufigsten im Seelenleben gehören, unerklärlich; ebenso unverständlich wäre, daß hiebei die ursprüngliche und alles beherrschende Willensrichtung unterliegen kann. Die Macht der Assoziation erklärt eine solche Stärke der altruistischen Triebe nicht. Daß sich diese Triebe nicht selten stärker erweisen als der Egoismus, setzt voraus, daß sie etwas von Grund aus davon Verschiedenes sind. Daß sich der Mensch für fremde Interessen erwärmt und begeistert, daß er ihnen die eigenen Interessen zum Opfer bringt, ist nur begreiflich, wenn altruistische Triebe eine selbständige, dem Egoismus unabhängig gegenübertretende Willensrichtung darstellen. In der Tat läßt sich nicht leicht ein größerer Gegensatz denken als der zwischen Leid und Mitleid, egoistischer und altruistischer Gesinnung. Egoismus und Altruismus sind Willensrichtungen, die schon in der tiefsten Wurzel auseinanderfallen. Nicht bloß egoistische, sondern auch altruistische Triebe gehen auf eine ursprüngliche Anlage zurück. Die Mutterliebe erweist sich als einen natürlichen Instinkt, hat nicht den Charakter einer angewöhnten, sondern den einer natürlichen Willensrichtung, die gegebenenfalls aus der Natur ganz unmittelbar und von selbst hervorbricht. Es ist aussichtslos, eine solche Regung als eine Übertragung der Selbstliebe zu deuten; vielmehr muß die Selbstliebe vor der Mutterliebe zurücktreten. Egoismus und Altruismus schließen einander aus. Der tiefere Grund dafür, daß der Mensch sowohl zu egoistischen wie zu altruistischen Äußerungen veranlagt ist, muß darin gefunden werden, daß er von Natur aus nicht bloß Individuum, sondern zugleich soziales Wesen ist. Seine Natur bringt es unfehlbar mit sich, daß er nicht ein rein isoliertes Dasein führt, sondern Glied einer Gemeinschaft ist. Nur in der Gemeinschaft vermag er seine Kräfte zu entfalten und seine Anlagen zu entwickeln; ein Zeichen, daß ihn die Natur selbst für das Zusammenleben bestimmt und organisiert hat. Die Sprache, die Erzeugung und Erziehung einer Nachkommenschaft, die Notwendigkeit der Arbeitsteilung, kurz, die ganze Einrichtung seiner Natur

Digitized by Google

weist ihn mit aller Klarheit auf das Zusammenleben hin. Auch in seiner natürlichen Willenshaltung drückt sich daher dieser Tatbestand aus; auch die Willenshaltung des Menschen weist von Natur aus eine individuelle und eine soziale Seite auf, ist nicht bloß dem eigenen Selbst, sondern auch dem Nebenmenschen zugekehrt. Altruistische Gefühle beruhen zuletzt nicht auf einer anerzogenen, sondern auf einer angeborenen Willensrichtung, wie dies dem sozialen Charakter der Menschennatur entspricht. Die egoistische Moral begeht den Fehler, den Menschen nur unter dem Gesichtspunkt der Individualpsychologie zu betrachten, einem Gesichtspunkt also, der die Menschennatur bloß unvollständig, nicht aber allseitig erkennen läßt. Der Mensch als bloßes Individuum gedacht ist der Gegenstand einer Abstraktion, keineswegs aber identisch mit dem wirklichen Menschen, der als Glied der Gemeinschaft mit anderen Persönlichkeiten durch die mannigfachsten Empfindungen und Neigungen verbunden ist. Einen schrankenlosen Egoismus duldet das Leben nicht; denn der Egoismus ist nicht eine einigende, sondern eine trennende Macht und muß deshalb zugunsten der Gemeinschaft eingeschränkt werden; ein schrankenloser Egoismus würde die Grundlagen des Zusammenlebens untergraben. Nicht der Egoismus, sondern eine ihm entgegengesetzte Gesinnung ist die Macht, welche die menschliche Gemeinschaft zusammenhält.

Es ist darum vergeblich, die sozialen Neigungen als eine verkappte Selbstliebe erklären zu wollen. Gemeinsinn und Gerechtigkeit wollen nicht dem eigenen Interesse dienen, sondern muten der Selbstliebe Opfer zu; der Egoismus ist nicht der Ursprung, sondern der Tod des Gemeinsinnes. Das Mitgefühl ist keineswegs ein übertragenes Selbstgefühl. Der Umstand, daß fremdes Leid nicht schon an sich, sondern erst wenn es Gegenstand einer Vorstellung geworden ist, Mitgefühl weckt, ist nicht im mindesten geeignet, darin eine egoistische Empfindung erkennen zu lassen. Selbstverständlich kann nur das erkannte Leid ein Mitgefühl hervorrufen, wie ja überhaupt nur ein erkannter Gegenstand den Willen in Bewegung zu setzen vermag. Dies hat aber durchaus nicht

Digitized by Google

die Bedeutung, daß das Mitleid auf die eigene Person geht und die eigene Unlust zum Gegenstand hat; vielmehr liegt doch die Sache so, daß wir nicht deshalb Mitleid empfinden, weil wir fremdes Leid vorstellen, sondern deshalb, weil wir erkennen, daß der Nebenmensch tatsächlich leidet. Nicht schon die Vorstellung, sondern erst die Erkenntnis fremden Leids ruft Mitleid hervor. Das Mitleid hat keineswegs die eigene, sondern nur die fremde Person zum Gegenstand.

Ebenso mißglückt ist Mills Versuch, die Wertschätzung der Tugend als die Folge einer Assoziation darzustellen. Daß ursprünglich alles Streben erst in der Lust zur Ruhe gelangt, und daß die Tugend zunächst nur von diesem Gesichtspunkte aus begehrt wird, entzieht sich angeblich nach und nach dem Bewußtsein; die Wertschätzung der Tugend bleibt, obschon der Grund in Vergessenheit geraten ist; das Streben scheint bei der Tugend Halt zu machen, die Tugend scheint ihrer selbst wegen begehrt zu werden. Was anfangs Mittel war, ist jetzt Zweck geworden. Indessen deckt sich das Produkt einer solchen Assoziation nicht mit jener Wertschätzung, die der Tugend wirklich zuteil wird; was Mill ableitet, ist nicht das, was abgeleitet werden soll. Ein rein gewohnheitsmäßiges Streben nach dem Guten, ein Streben, das auch noch anhält, nachdem das Bewußtsein der treibenden Kraft erloschen ist, ist nicht identisch mit einer Wertschätzung, die das Gute positiv seiner selbst wegen ergreift und eine Unterordnung unter ein höheres Interesse ausdrücklich ablehnt. Ein Bewußtsein, dem die Unterordnung nicht mehr gegenwärtig ist, fällt nicht zusammen mit einem Bewußtsein, das eine Unterordnung in Abrede stellt. Die Gewohnheit mag dahin führen, daß zuletzt die Handlung gleichsam mechanisch ausgeführt wird, daß sie geschieht, obschon sich der Handelnde des Zweckes nicht mehr bewußt ist; allein dies bedeutet keineswegs, daß jetzt die Handlung selbst als Zweck betrachtet wird. Ein rein gewohnheitsmäßiges Verhalten bleibt hinter einer sittlichen Wertschätzung weit zurück. Die Gewohnheit ist eine abstumpfende Macht, ist zwar geeignet, ein lebendiges Inter-

Digitized by Google

esse zu ertöten, nicht aber, etwas an sich Indifferentes zum absolut Wertvollen zu machen. Auch könnte es auf dem Wege, den Mill aufdecken will, im besten Falle dazu kommen, daß das Gute tatsächlich seiner selbst und nicht mehr eines andern wegen ergriffen wird, aber nicht dazu, daß es seiner selbst wegen ergriffen werden soll; höchstens ein bloßer Tatbestand leitet sich ab, nicht aber ein Sollen oder eine Forderung. Eben deshalb versagen auch die Analogien, womit Mill den Hergang begreiflich machen möchte. Als ob die Wertschätzung des Geldes mit der des sittlich Guten verglichen werden könnte. Mag der Habsüchtige das Geld noch so einseitig zum höchsten Inhalt seines Strebens machen, das Bewußtsein, hiebei einer sittlichen Forderung, einem Sollen zu folgen, liegt ihm ferne; ganz zu schweigen von andern Unterschieden, wie davon, daß das Geld höchstens vom Geizhals, aber keineswegs, wie das sittlich Gute, von einem allgemeinen Bewußtsein seiner selbst wegen geschätzt wird. Mag die übertriebene Wertschätzung des Geldes wie immer entstehen, durch Assoziation oder auf andere Weise, in keinem Falle läßt sich von da aus die Wertschätzung des sittlich Guten erläutern. Die Eigenart sittlicher Wertschätzung wird nicht erklärt, sondern zerstört, da sich der Nützlichkeitsmoral die spezifisch sittliche Wertschätzung in eine Illusion auflöst. Nur scheinbar verdient so das sittlich Gute seiner selbst willen erstrebt zu werden. Wo sich der Einblick in den wahren Sachverhalt erschließt, verliert das sittlich Gute für das Bewußtsein den hergebrachten Charakter; es hört auf, das unbedingt Seinsollende zu sein. Allein wie es zu einer solchen Illusion kommen konnte, ist nicht erklärt; der Versuch, die Erklärung mit Hilfe einer Assoziation zu gewinnen, ist mißglückt.

Mag sich die egoistische Auslegung der Sittlichkeit durch die Einfachheit und Klarheit des Prinzips empfehlen, die Fähigkeit, den Tatsachen des sittlichen Bewußtseins gerecht zu werden, kann sie nicht in Anspruch nehmen. Mag egoistische Überlegung Normen an die Hand geben, die für weite Gebiete des Lebens ausreichen und mehr oder minder tatsächlich in Geltung sind, und mögen solche Normen speziell

Digitized by Google

für die Gestaltung wirtschaftlicher Verhältnisse in einem noch so weiten Umfange maßgebend sein, eine sittliche Lebenshaltung fließt aus solchen Motiven nicht. Am allerwenigsten entsteht so ein sittlicher Heldenmut, der die eigenen Interessen völlig zurücktreten läßt und auch das Teuerste, das Leben, zum Opfer bringt. Die Gesinnung dessen, der als pflichttreuer und tapferer Streiter auf dem Felde der Ehre verblutet, hat nichts mit Selbstsucht zu tun; auch die genaueste psychologische Analyse wird nicht imstande sein, hier eine egoistische Triebfeder bloßzulegen. Ebenso unleugbar bedeutet die Gerechtigkeit eine Durchbrechung des Egoismus. Setzt sie doch voraus, daß die menschlichen Individuen einander mit gleichen Rechten und Pflichten gegenübertreten, so daß der einzelne sittlich gehalten ist, mit Rücksicht auf das Dasein anderer der eigenen Bewegungsfreiheit Grenzen zu ziehen. Die Idee der Gerechtigkeit enthält also die Erkenntnis, daß der Egoismus des einzelnen nicht schrankenlos walten darf, sondern auf Seiten anderer gleichberechtigte Interessen zu berücksichtigen hat; das egoistische Interesse bildet nicht mehr die einzige Lebensnorm. Gäbe es nur egoistische Triebfedern, so würde es zwar kluge, schlaue und umsichtige Menschen geben, aber nicht auch Menschen von sittlicher Würde und Größe. Von einem solchen Standpunkt aus läßt sich zwar zeigen, wie der Mensch aus kluger Berechnung seinem Egoismus gewisse Schranken zieht, bzw. eine vorsichtige Gestalt verleiht, aber nicht, wie es zu sittlichen Beweggründen kommt. Von der Selbstsucht aus gibt es keinen Übergang zu selbstloser und sittlicher Gesinnung; jeder Versuch, die Selbstsucht von ihrem eigenen Standpunkt aus zu überwinden, verändert zwar ihr Aussehen, aber nicht ihr Wesen, vermag höchstens den Schein, aber nicht die Gesinnung der Gerechtigkeit zu begründen. Sittlich gut handelt der Mensch nicht, soweit er sich bloß von physischen Trieben und Neigungen beherrschen läßt, sondern erst, wenn er sich an entsprechende Vorschriften hält. Die Stimme des Gewissens ist etwas anderes als die Forderung der Klugheit und des Egoismus. Der Mensch als das Organ und der Spielball natürlicher

Digitized by Google

Triebe und Instinkte hat zwar den Charakter eines Naturwesens, aber nicht den eines sittlichen Wesens. Der große Abstand zwischen physischer und sittlicher Lebensordnung wird vom Utilitarismus nicht überwunden; der Standpunkt führt nicht über den Naturalismus hinaus.

H. Spencer hat geglaubt, diesen Abstand mit Hilfe der Entwicklungsidee zu überwinden. Auch ihm fällt das Sittliche seinem Ursprunge nach mit dem Nützlichen zusammen. Daß für das tatsächliche Bewußtsein beide Begriffe gleichwohl so weit auseinanderliegen, hat seinen Grund darin, daß eine ganze Reihe von Entwicklungsstadien dazwischentritt. Nicht so fast eine Assoziation als eine lange Entwicklung hat das Nützliche in das sittlich Gute verwandelt. Allein, wenn nun gefragt wird, welches denn diese Entwicklung ist, und welches die Mittelglieder sind, die den Übergang vom Nützlichen zum sittlich Guten herbeigeführt haben, so greift doch auch Spencer zum Teil auf die Assoziationstheorie zurück; auch er will nämlich die Umwandlung des Nützlichen in das Sittliche daraus erklären, daß das ursprüngliche Motiv aus dem Bewußtsein schwindet. Eine Handlungsweise gilt als gut, obgleich wir nicht selber die Probe auf ihren Nützlichkeitswert gemacht haben; unsere Vorfahren haben es für uns getan. Fortgesetzte Erfahrung hat sich zu einer Erbweisheit verdichtet, über deren Gründe man sich nicht mehr Rechenschaft gibt. Hier führt sonach Spencers Entwicklungslehre über frühere Erklärungsversuche kaum hinaus; die Entwicklung besteht darin, daß dem Bewußtsein mit der Zeit die ursprünglichen Motive abhanden kommen. Daneben wird allerdings auch noch eine Entwicklung anderer Art zu Hilfe genommen, nämlich ein allmählicher Fortschritt von Erfahrung zu Erfahrung; einfache Vorstellungen werden durch verwickelte, kurzsichtige durch weiterblickende verdrängt. Das Urteil wird mit dem Fortschritt der Erfahrung mehr und mehr berichtigt und geklärt. Die Erfahrungen werden aufgespeichert und begründen dadurch neue Motive. Nicht bloß die eigenen Erfahrungen, sondern auch die Erfahrungen der früheren Geschlechter bestimmen das Handeln; nicht bloß die unmittelbare Beob-

Digitized by Google

achtung, sondern auch die Erinnerung zeigt sich wirksam. Der fortschreitenden Erfahrung entspricht eine Veränderung des Gefühlslebens; den sinnlichen Freuden werden geistige, den nächstliegenden entfernte vorgezogen. Verträglichkeit erscheint besser als Rachsucht, die Bereitwilligkeit, zu helfen, besser als Unbarmherzigkeit. Allein daß auch solche Mittelglieder nicht imstande sind, die Kluft auszufüllen, welche die sittliche Wertschätzung von Lustgefühlen und Nützlichkeitserwägungen scheidet, tritt mit aller Deutlichkeit daran zutage, daß Spencer genötigt ist, zur Erklärung der sittlichen Wertschätzung noch ganz andere Gesichtspunkte heranzuziehen, nämlich das Staatsgesetz, die Religion und die öffentliche Meinung. Dadurch werden die Urteile der Erfahrung geheiligt und mit dem Charakter der Pflicht und der Autorität ausgestattet. Über der Erfahrung und Einsicht der Individuen erhebt sich die höhere und autoritative Norm; das Gute erscheint als das Seinsollende. Der bloß utilitaristische Standpunkt ist mit dieser Deutung vollständig verlassen, das sittlich Gute ist viel mehr als eine bestimmte Gestaltung oder Umwandlung der Nützlichkeitsidee. Eine Entwicklung, die nur vom Nützlichkeitsgedanken ausgeht, hat sich als unfähig erwiesen, das sittlich Gute hervorzubringen. Weder mit einer Assoziation noch mit einer Entwicklung läßt sich der große Abstand zwischen dem Nützlichen und dem sittlich Guten beseitigen.

Konsequenter denken deshalb andere Vertreter des Evolutionismus, die nicht mehr bemüht sind, das lebendige sittliche Bewußtsein vom Standpunkt des Egoismus aus zu erklären, sondern darauf ausgehen, die hergebrachte sittliche Ordnung durch eine andere zu ersetzen. Dies ist der Fall, wo im Sinne der darwinistischen Auslese das Recht des Stärkeren den Ausschlag geben darf und so der Selbstsucht ein Freibrief ausgestellt wird. Gut ist, was sich im Kampfe um das Dasein bewährt, schlecht, was darin untergeht. Der Kampf um den eigenen Vorteil ist der Weg zum Guten. Nicht Mitleid und Liebe, sondern rücksichtslose Verfechtung der eigenen Interessen und Vernichtung des Schwächeren heben und bessern die Welt. Daß eine solche Lebens-

Digitized by Google

ordnung nichts mit der Sittlichkeit im herkömmlichen Sinne zu tun hat, sondern deren vollendete Zerstörung bedeutet, wird ausdrücklich zugestanden. Die physische Gewalt tritt an die Stelle von Recht und Gerechtigkeit; Humanität und Nächstenliebe müssen der freien Auslese, d. h. den ungebundenen Instinkten Platz machen; der Inbegriff aller Gesittung wird durch einen ungeregelten Konkurrenzkampf mit Bewußtsein zerstört. Das sittliche Empfinden wird durch das „Raubtiergewissen" abgelöst. Das Bestreben, über den Naturalismus hinauszudringen, ist geschwunden; der klaffende Gegensatz zwischen Egoismus und Moral tritt in voller Nacktheit zutage.

Bleibt sonach gleich dem Hedonismus auch der Utilitarismus aller Schattierungen hinter einer brauchbaren Deutung der Sittlichkeit weit zurück, so verdient der Eudämonismus im engeren Sinne bis zu einem gewissen Grade eine andere Einschätzung. Zu denken ist nicht mehr an ein wahlloses Luststreben und auch nicht mehr an die Wahrung von Nützlichkeitsinteressen, sondern an ein Glückseligkeitsstreben höherer Art. Der Glückseligkeitsdrang braucht nicht in Zügellosigkeit und niedere Selbstsucht auszuarten, sondern kann mit den sittlichen Forderungen in Einklang gebracht werden, kann eine Richtung einschlagen, die der sittlichen Würde der Persönlichkeit nicht mehr widerstreitet. Es gibt ein erlaubtes, ein sittlich zulässiges Streben nach Lust und Freude, nach Glück und Seligkeit. Und nicht bloß dies, es kommt hinzu, daß ein solches Streben zur Sittlichkeit in ein positives Verhältnis tritt. Bezeugt doch die Erfahrung, daß gerade das sittlich Gute dem Bedürfnis nach Glückseligkeit in einem besonderen Maße entgegenkommt. Gerade mit sittlicher Lebenshaltung sind einzigartige Freuden verknüpft; von der Ausübung des Guten geht eine beglückende und beseligende Kraft aus. Das sittlich Gute, die Pflichterfüllung, das Streben nach sittlicher Reinheit und Tugend scheint den Menschen am allermeisten zu beglücken und zu beseligen. Kurz, das Gute scheint das Beseligende zu sein; und so besteht nach dem Zeugnis der Erfahrung doch ein Zusammenhang zwischen Moral und Glückseligkeit. In-

Digitized by Google

soweit ist der Eudämonismus allem Anschein nach immerhin auf dem rechten Wege; die Versuche, das Wesen der Sittlichkeit aus einer Beziehung zur Glückseligkeit zu erklären, knüpfen doch an unleugbare Tatsachen an. Dennoch verfehlen diese Versuche das Ziel. Daß der Glückseligkeitsdrang speziell durch eine sittliche Lebenshaltung befriedigt wird, daß insofern ein innerer Zusammenhang zwischen Moral und Glückseligkeit besteht, ist nicht in Abrede zu stellen; allein daß der Zusammenhang von der Art ist, wie der Eudämonismus meint, will sich nicht bewahrheiten. Wenn das Gute eine beseligende Kraft äußert und insofern mit dem Beseligenden zusammenfällt, so heißt dies noch nicht, daß mit der Glückseligkeit die eigentliche Idee und das Wesen des Sittlichen erfaßt ist. Darum aber ist es dem Eudämonismus zu tun; die Frage nach einer obersten Norm und nach der gemeinsamen Idee alles Sittlichen soll beantwortet werden. Allein dieses Ziel wird mit dem Hinweis auf die Glückseligkeit nicht erreicht. Mag die Beziehung zwischen Moral und Glückseligkeit wie immer geartet sein, das eigentliche Wesen und der Kern des sittlich Guten wird hiemit nicht ergriffen; dem eigentlichen Wesen und der primären Idee nach ist doch das Sittliche etwas anderes als das Beseligende. Würde der denkende Geist mit der Glückseligkeitsidee in den Wesenskern des Guten eindringen, so müßte auch die Möglichkeit bestehen, von diesem Gesichtspunkte aus die besonderen Formen und Erscheinungen der Sittlichkeit aufzuhellen. Ist wirklich die Vielheit des Sittlichen auf den zentralen und gemeinsamen Gedanken zurückgeführt, so müssen von da aus die mannigfachen Gestalten und Anwendungen des Gedankens verständlich werden. Bedeutet das sittliche Leben tatsächlich seiner innersten Idee und seinem tiefsten Wesen nach nichts anderes als ein Streben nach Glückseligkeit, so müssen sich die verschiedenen Vorschriften der Sittlichkeit ohne Mühe daraus ableiten und begründen lassen. Ist einmal die höchste Vorschrift, die oberste sittliche Norm erkannt, so können die abgeleiteten Normen kein Rätsel mehr bilden. Indessen werden diese Erwartungen durch den Eudämonismus nicht

Digitized by Google

erfüllt; der Glückseligkeitsgedanke klärt die Tatsache und die Formen der Sittlichkeit nicht auf. Aus dem allgemeinen Streben nach Glückseligkeit lassen sich die Forderungen der Sittlichkeit nicht begreiflich machen, auch nicht die allgemeinsten und höchsten Forderungen, wie die der Gerechtigkeit und der Nächstenliebe. Darf kein anderer Gesichtspunkt herangezogen werden als die Tatsache, daß es ein Streben nach Glückseligkeit gibt, so steht der ergründende Verstand jenen Forderungen ratlos gegenüber. Der Glückseligkeitsgedanke führt nicht von der Stelle, ist nicht geeignet, die oberste sittliche Norm an die Hand zu geben und so in das Wesen der Sittlichkeit einzuführen; das Streben nach Glückseligkeit bezeichnet keine Lebensregel, woraus das sittliche Bewußtsein den überlieferten Inhalt schöpfen könnte. So wenig auch die Beziehung zwischen Moral und Glückseligkeit übersehen werden kann, um ein Verhältnis der Identität handelt es sich nicht; mag das Sittliche tatsächlich auch das Beseligende sein, begrifflich oder gedanklich decken sich beide nicht. Mit dieser Feststellung ist vorderhand über das Verhältnis zwischen Moral und Glückseligkeit nur eine negative Abmachung getroffen; es ist zunächst nur dargetan, daß das Verhältnis nicht im Sinne des Eudämonismus bestimmt werden kann. Das Sittliche als solches, in sich, seinem eigentlichen Wesen nach genommen, ist offenbar etwas anderes als das Beseligende. Wie das Verhältnis zwischen Moral und Glückseligkeit positiv zu bestimmen ist, kann erst später ausgemacht werden, dann erst, wenn das Sittliche seinem wirklichen Wesen nach erkannt ist; erst wenn ermittelt ist, worin das Wesen des Guten tatsächlich besteht, wird daraus auch die Beziehung zur Glückseligkeit verständlich werden.

Literatur

Th. Hobbes, Works. Ed. by W. Molesworth. 11 vol. London 1839—45. Die ethischen Lehren finden sich besonders in „Leviathan" (Deutsch Halle 1794—1795) und „De cive". Letzteres separat Amsterdam 1696. F. Tönnies, Th. Hobbes' Leben und Lehre. Stuttgart 1896. Leslie Stephen, The English utilitarians. 3 vol. (Bentham, James Mill, J. St. Mill.) London 1900. H. Spencer, Prinzipien der Ethik. Autoris. Übers. v. B. Vetter u. J. Victor Carus.

Digitized by Google

2 Bde. Stuttgart 1877—95. Fr. Jodl, Allgemeine Ethik. Herausgeg. v. W. Börner. Stuttgart u. Berlin 1918. Chr. v. Ehrenfels, System der Werttheorie. 2 Bde. Leipzig 1897—98. O. Kraus, Die Grundlagen der Werttheorie. Jahrbücher der Philosophie. 2. Jahrg. Berlin 1914. S. 1—48.

4. Der soziale Eudämonismus (altruistische Moral)

Auch jetzt sind noch nicht alle wichtigeren Formen des Eudämonismus gewürdigt. So verschiedenartig auch die bisherigen Modifikationen des Gedankens sind, so bilden sie doch unter einem bestimmten Gesichtspunkt eine einheitliche Denkrichtung. Sie alle treffen nämlich darin zusammen, daß sie den Glückseligkeitsgedanken auf das Individuum beziehen; das Glück, die Seligkeit des einzelnen ist gemeint und als Prinzip der Sittlichkeit gedacht. Im Gegensatz hiezu hat nun eine andere neuzeitliche Richtung den Glückseligkeitsgedanken auf die Gesamtheit angewendet. Einem individuellen wird ein sozialer Eudämonismus gegenübergestellt; nicht das Wohl und die Seligkeit des einzelnen, sondern die Wohlfahrt des Ganzen gilt hier als das Prinzip der Sittlichkeit; nicht das Streben nach dem eigenen Wohlergehen, sondern die Sorge für die Wohlfahrt anderer begründet ein sittlich wertvolles Handeln. Nicht der Egoismus, sondern der Altruismus ist die Quelle sittlich guter Handlungen; nicht egoistische, sondern altruistische Neigungen machen das Wesen der sittlichen Gesinnung aus; nicht die Selbstliebe, sondern die Selbstlosigkeit ist die Seele der Sittlichkeit. Ihre Heimat hat diese Theorie in England. Gerade jenes Land, wo die egoistische Nützlichkeitsmoral mit unerbittlicher Folgerichtigkeit durchgeführt wurde, hat auch den sozialen Eudämonismus ausgebildet. Je hartnäckiger auf der einen Seite das Ziel verfolgt wurde, die Sittlichkeit als Ausfluß egoistischer Triebe erscheinen zu lassen, desto weniger konnte die Gegenbewegung ausbleiben. Der erste Anstoß zu dieser neuen Bewegung scheint allerdings schon vom Begründer der englischen Philosophie, von Francis Bacon ausgegangen zu sein. Hier schon werden nämlich egoistische und soziale Neigungen als die beiden Haupttriebfedern des menschlichen Handelns unterschieden, und zwar, wie es

Digitized by Google

scheint, in der Absicht, die letzteren als die Quelle des sittlich Guten zu kennzeichnen. Die sozialen Neigungen sind die besseren und würdigeren und das Vorrecht eines guten Menschen. In voller Ausgestaltung jedoch zeigt sich der soziale Eudämonismus erst bei Cumberland. Zum ersten Male wird das Wohl der Gesamtheit als das oberste Prinzip der Sittlichkeit bezeichnet. In dem Maße handelt der Mensch gut, als er sich an der Förderung gemeinsamer Wohlfahrt beteiligt. Der Gegensatz zu Hobbes und dessen egoistischer Moral gelangt auf das schärfste zum Ausdruck; soziale Triebe werden nicht mehr auf Zucht und Gewöhnung zurückgeführt, sondern als ursprüngliche Regungen der Menschennatur gedacht. Von Natur aus ist der Mensch dazu angelegt, so zu handeln, wie es die Rücksicht auf fremde Wohlfahrt erheischt. Der Umstand, daß es zur Entwicklung solcher Anlagen äußerer Anstöße bedarf, ist kein Beweis dafür, daß die Anlagen selber von außen kommen. Schon die Natur hat die Menschen auf einander hingewiesen und zu einander in Beziehung gebracht, nicht erst ein freier Vertrag; daher die Tatsache, daß die Menschen von Natur aus für einander Wohlwollen, Treue und Dankbarkeit haben. Die Betätigung selbstloser Gesinnung dient aber nicht bloß dem Glück des Nebenmenschen, sondern auch dem des Handelnden. Shaftesbury hat die Bemühungen, den sozialen Eudämonismus aus der Einrichtung der Menschennatur zu begründen, weitergeführt. Wieder dürfen soziale Neigungen über egoistische herrschen; tugendhaft ist, wer sein Fühlen und Denken, sein Tun und Trachten auf das Wohl der Gattung einstellt. Soziale Neigungen werden darum nicht bloß im Gegensatz zu den schlechterdings unnatürlichen, sondern auch gegenüber den egoistischen als die „natürlichen" bezeichnet. Die Ursprünglichkeit solcher Neigungen wird mit größtem Nachdruck betont, abermals im Gegensatz zu Hobbes. Einen Zustand, wie ihn letzterer an den Anfang der Menschheitsentwicklung stellen wollte, einen Zustand ohne alle Gemeinschaft und ohne alles Mitgefühl, hält Shaftesbury für unmöglich. Notwendig spüren die Menschen, wenn sie mit ihresgleichen in Berührung kommen, mehr oder

Digitized by Google

minder in sich die Affekte des Mitleids, der Liebe und der Güte; ebensowenig kann es ausbleiben, daß solche Affekte Gegenstand der Billigung sind. So notwendig der Mensch an schönen Farben, Figuren und Tönen Gefallen findet, ebenso notwendig an Gerechtigkeit, Edelmut und Dankbarkeit. Unmöglich kann deshalb der Egoismus die letzte Quelle der Sittlichkeit sein, wie man gleichwohl, von einem falschen Einheitsbedürfnis verleitet, glauben machen wollte. Der Mensch bringt von Natur aus nicht bloß egoistische, sondern auch gesellige Neigungen mit sich, und letztere haben den höheren Wert. Egoistische Triebfedern dürfen daher nicht die Alleinherrschaft beanspruchen, müssen sich vielmehr den altruistischen unterordnen. So ist das sittliche Verhalten nicht bloß durch eine einzige Klasse von Trieben bedingt, sondern dadurch, daß verschiedenartige Triebe zueinander in das richtige Verhältnis gesetzt werden. Die egoistischen Neigungen sollen nicht einfach unterdrückt, sondern mit den altruistischen in Harmonie gebracht werden. Ein solches Gleichgewicht der Affekte ist die Quelle innerer Befriedigung; und insofern fällt die Tugend mit der Glückseligkeit zusammen. Auch Shaftesbury findet, daß sich der Mensch am meisten beglückt, wenn er andere beglückt. Verraten so bereits die bisherigen Vertreter des sozialen Eudämonismus ein Bestreben, Egoismus und Altruismus miteinander zu verschmelzen, aus dem Gegensatz eine Synthese zu machen, so sind diese Bestrebungen für die weitere Entwicklung der englischen Ethik geradezu charakteristisch. Der leitende Gedanke ist der Nützlichkeits- oder Wohlfahrtsgedanke; dem Nutzen oder der Wohlfahrt wird das sittliche Handeln in jedem Fall dienstbar gemacht. Im übrigen zeigt sich ein Schwanken zwischen einer egoistischen und einer altruistischen Fassung des Gedankens. Ein Beispiel dieser schwankenden Haltung ist vor allem Bentham. Einerseits mußte er als ein Vertreter der egoistischen Moral namhaft gemacht werden; gilt ihm doch der Lustertrag als der Maßstab des sittlichen Urteils. Anderseits betrachtet er eine möglichst große Glückseligkeit möglichst vieler als das Ziel des sittlichen Handelns; nicht die eigene, sondern die fremde

Digitized by Google

Wohlfahrt will jetzt als höchste Norm erscheinen. Allein zur Antwort auf die Frage, wie der einzelne dazu kommt, sich an eine solche Norm zu halten, greift Bentham wieder auf den Egoismus zurück; im eigenen richtig verstandenen Interesse des einzelnen liegt es, sich in den Dienst der Gesamtheit zu stellen. Eine gute Gesetzgebung wird dafür sorgen, daß durch eine solche Lebenshaltung der größte Lustertrag erzielt wird; das unsittliche Handeln beruht daher auf einer falschen Berechnung. Auch J. St. Mill möchte eine möglichst allgemeine Glückseligkeit zum Ziel des sittlichen Strebens machen, ohne den egoistischen Standpunkt zu verlassen. Endlich glaubt H. Spencer von seinem Hedonismus aus eine Ethik zu gewinnen, die den Mittelpunkt des sittlichen Lebens in die Sorge für die soziale Wohlfahrt legt.

Reiner hat A. Comte den Gedanken des sozialen Eudämonismus durchgeführt. Die allgemeine Wohlfahrt ist das Prinzip der Sittlichkeit. Zwar soll auch hier zugleich für einen Egoismus Raum bleiben, aber doch nur in Unterordnung gegenüber altruistischen Neigungen und in der Weise, daß letztere nicht ihrer Ursprünglichkeit beraubt werden. Der Altruismus gilt nicht mehr als ein verkleideter Egoismus; beide Willensrichtungen gehen von Anfang an auseinander. Wäre das soziale Leben nur ein Ergebnis einer klugen Berechnung, so wäre es wohl niemals zustande gekommen. Sowenig auch der Nutzen sozialer Betätigungen und Einrichtungen in Abrede zu stellen ist, so konnte er doch erst mit der Zeit Gegenstand der Erfahrung und darum nicht der Ursprung des sozialen Lebens sein. Auch sind gerade auf den untersten Entwicklungsstufen die Vorteile des Zusammenlebens recht zweifelhaft; ja vielleicht darf man sagen, daß die Opfer größer sind als der Gewinn. Nicht der Egoismus, sondern nur ein entgegengesetzter Trieb konnte deshalb die Menschen zur Gemeinschaft zusammenführen; und die Sittlichkeit ist dadurch bedingt, daß dieser altruistische Trieb über den ursprünglich stärkeren Egoismus den Sieg davonträgt. Beinahe noch entschiedener und folgerichtiger kommt der Standpunkt des sozialen Eudämonismus bei G. v. Gizycki zur Geltung, obschon dieser Ethiker sich mit Vor-

Digitized by Google

liebe an englische Vorbilder hält. Der Gedanke, daß die allgemeine Wohlfahrt oder Glückseligkeit den Inhalt des sittlichen Lebens bildet, wird mit aller Zähigkeit festgehalten; und zwar will Gizycki nicht bloß an die Wohlfahrt möglichst vieler gedacht wissen, sondern an die möglichst große Wohlfahrt aller. Von einer Neigung, hiebei von egoistischen Interessen auszugehen, zeigt sich keine Spur; die Meinung, daß den Willen nur solche Interessen bewegen, wird auf eine Verwechslung zurückgeführt. Gefühle sind freilich immer im Spiele, wenn ein Wollen oder Handeln ausgelöst wird; allein dies bedeutet keineswegs, daß der Mensch immer seine eigenen Interessen im Auge hat; oft ist nicht sein eigenes Glück, sondern das Glück anderer der Gegenstand seiner Freude. Bei zahllosen Handlungen ist der Gedanke an das eigene Selbst im Bewußtsein nicht anzutreffen. Zum Wesen echter Liebe gehört es, unmittelbar an das Wohl anderer zu denken, ohne alle Rücksicht auf das eigene Wohl; wahres Wohlwollen schließt jeden Gedanken an die eigenen Interessen aus. Der Wille zur Pflichterfüllung kann stärkere Gefühle auslösen als die Sorge für das eigene Wohl. Zwar liegt es nicht im Wesen der Moral, daß die Selbstliebe schwach ist, wohl aber, daß die Stimme des Gewissens und das allgemeine Wohlwollen noch stärker sind. Der Mensch ist zufrieden mit sich, soweit er das Bewußtsein hat, nicht dem eigenen Nutzen, sondern der allgemeinen Wohlfahrt zu dienen. Wer nur aus Rücksicht auf den eigenen Vorteil gemeinnützig handelt, verdient nicht jene Achtung, die den guten Menschen zuteil wird; Selbstverleugnung und Aufopferung dagegen werden geschätzt und bewundert. Zu einer rein altruistischen Moral war auch Schopenhauer gelangt, mit der Lehre, daß das Mitleid die einzige Quelle guter Handlungen sei. E. Laas, Höffding, Paulsen, Adickes, Sigwart, Th. Ziegler, R. v. Jhering seien nur erwähnt.

Die Begründung dieses Standpunktes wurde teilweise auch von biologischen Betrachtungen hergenommen. Die Erhaltung der Art ist nach Darwin die höchste sittliche Forderung, die sich in der Ordnung der Natur deutlich aus-

Digitized by Google

zusprechen scheint. Oftmals hat das einzelne Lebewesen seine Aufgabe erfüllt, wenn es einem Individuum der gleichen Art das Dasein geschenkt hat; nicht das Individuum, sondern die Art erweist sich als der höhere Zweck. Die nämliche Forderung will sich im Menschheitsleben aussprechen; der einzelne scheint nicht Selbstzweck, sondern der Gesamtheit dienstbar zu sein.

Zur Würdigung des sozialen Eudämonismus sei zunächst bemerkt, daß hiebei diese Denkrichtung für sich allein, nicht etwa in Verbindung mit egoistischen Bestandteilen, ins Auge gefaßt werden soll; soweit es sich um Ansätze zu einer egoistischen Deutung der Sittlichkeit handelt, wurden dieselben bereits gewürdigt.

Von diesem Standorte aus darf nun zunächst eingeräumt werden, daß der soziale Eudämonismus jedenfalls näher an die Wahrheit herankommt als die egoistischen Erklärungsversuche; mit Selbstlosigkeit hat sittliche Gesinnung und sittliches Handeln allem Anscheine nach mehr zu tun als mit Egoismus. Enthält doch, wie hervorgehoben wurde, das Bewußtsein die klare Erkenntnis, daß menschliche Handlungen sittlich um so höher stehen, je weniger sie von einem Egoismus eingegeben sind. Hingebung und Opferwilligkeit erfreuen sich hoher sittlicher Wertschätzung; sittlicher Heldenmut scheint mit vollendeter Selbstlosigkeit zusammenzufallen. Je mehr der Mensch sich selbst vergißt, desto mehr scheint er sittlich zu wachsen. Je mehr der einzelne aus dem engen Rahmen des bloß individuellen Lebens heraustritt, um der Familie und der Gemeinde, dem Staate und der Gesellschaft zu dienen, desto mehr füllt sich sein Leben mit sittlichen Werten. Und die Neuzeit liebt es, beim Gedanken an Volk und Staat nicht stehen zu bleiben, sondern auf das Ganze der Menschheit hinzuweisen. Wie die Erde, so heißt es, nicht bloß um die eigene Achse, sondern auch noch um ein anderes Zentrum, nämlich um die Sonne, kreist, so hat sich auch das Einzelleben nicht bloß um den unmittelbaren Träger, sondern zugleich um die Gemeinschaft zu drehen, aus der es hervorgegangen und der es eingegliedert ist.

Digitized by Google

Trotzdem kann auch der soziale Eudämonismus nicht als eine zutreffende Auslegung des sittlichen Bewußtseins gelten. Die Einwände sind zum Teil die nämlichen wie gegen den individuellen Eudämonismus. Wird doch das sittlich Gute abermals mit dem Nützlichen zusammengelegt, nur daß es nicht dem Nutzen des einzelnen, sondern dem einer Gesamtheit dienen soll. Wieder ist darum entgegenzuhalten, daß das Sittliche vor allem begrifflich oder formell etwas anderes ist als das Nützliche, daß beide aber auch inhaltlich oder sachlich auseinanderfallen. Nicht immer ist, was fremder Wohlfahrt zustatten kommt, sittlich erlaubt; nicht alle Mittel dürfen hiezu in Anwendung kommen, auch gemeinsame Wohlfahrt ist kein Zweck, der die Mittel heiligt. Eine Rechtsbeugung ist auch zu diesem Zwecke nicht erlaubt, ein Meuchelmord wird auch durch die Rücksicht auf gemeinsame Wohlfahrt nicht gerechtfertigt, wie auch die Verurteilung eines Unschuldigen unter allen Umständen ein Frevel bleibt, auch wenn daraus für die Gesamtheit gute Folgen hervorgehen sollten. Auch die Sorge für gemeinsame Wohlfahrt ist an die sittlichen Normen gebunden, kann also nicht der Ursprung dieser Normen, nicht die höchste sittliche Norm sein. So wenig für den einzelnen ein wahlloses Streben nach Lust und Freude zulässig ist, ebensowenig für die Gesamtheit; so wenig das Streben nach persönlichen Lustgefühlen die Quelle der Sittlichkeit ist, ebensowenig das Streben nach einem allgemeinen Wohlergehen. Gilt sonach einerseits der Satz, daß nicht alle Handlungen, die sich allgemeiner Wohlfahrt förderlich erweisen, sittlich gut sind, so schließen anderseits nicht alle guten Handlungen eine Beziehung zu gemeinsamer Wohlfahrt ein. Es gibt ein sittlich gutes Handeln, das zwar eine Bedeutung für die eigene Person, aber nicht auch für andere hat; sittlich gut kann der einzelne auch handeln, soweit er sich innerhalb einer rein individuellen Lebenssphäre hält und von sozialen Beziehungen absieht. Das soziale Leben füllt nicht den ganzen Bereich der Sittlichkeit aus; der Mensch hat nicht bloß Pflichten gegen andere, sondern auch gegen sich selbst. Ein Arbeiten an der eigenen Person, im Dienste der Selbstvervollkommnung, ist etwas sittlich

Digitized by Google

Gutes, schließt aber mindestens keine unmittelbare Beziehung zu fremder Wohlfahrt in sich, stammt daher nicht aus altruistischer Quelle, sondern aus Motiven anderer Art. So hohe Wertschätzung auch ein Handeln verdient, das sich fremde Wohlfahrt zum Ziele setzt, und so großen Spielraum auch ein solches Handeln im sittlichen Leben einnimmt, daß hier die einzige Quelle sittlich guter Handlungen fließt, trifft doch nicht zu. Auch sind gar manche, wie Kranke, Greise, Hilflose aller Art, der Möglichkeit beraubt, sich um das Wohl anderer verdient zu machen; daß sie auch die Fähigkeit eingebüßt haben, sittliche Gesinnung und sittlichen Heldenmut zu betätigen, widerstreitet dem klaren Bewußtsein. Mit aller Deutlichkeit tritt gerade an diesem Punkte zu Tage, daß der soziale Eudämonismus das Wesen und den Sinn der Moral verfehlt. Die Möglichkeit, sittlich gut zu handeln, ist nicht in dem Maße, wie die Förderung fremder Wohlfahrt, an äußere und physische Voraussetzungen gebunden, sondern mit der Persönlichkeit als solcher unzertrennlich verknüpft. Mag die äußere Lebenslage und die physische Verfassung der Menschennatur wie immer geartet sein, sittlich gut kann der Mensch unter allen Umständen handeln, so lange er den Gebrauch der geistigen Fähigkeiten, der Vernunft und des freien Willens, besitzt. Unter diesem Gesichtspunkt kennzeichnet sich demnach der soziale Eudämonismus als eine unzulässige Veräußerlichung der Sittlichkeit; die Möglichkeit sittlicher Lebensführung darf nicht in der Weise, wie hier geschieht, von der Persönlichkeit abgelöst und an äußere Bedingungen geknüpft werden.

Richtig ist allerdings, daß die Beobachtung des Sittengesetzes im allgemeinen und im großen und ganzen der gemeinsamen Wohlfahrt zugute kommt und von den gemeinsamen Interessen gefordert wird. An Gerechtigkeit und Nächstenliebe darf vor allem gedacht werden. Von jeher haben Stämme und Völker die Erfahrung gemacht, daß die Gerechtigkeit dem inneren Frieden dient und deshalb den Stammes- und Volksgenossen die zur Abwehr feindlicher Angriffe notwendige Geschlossenheit verleiht; und ebenso begreiflich ist, daß die Bereitwilligkeit, andern zu helfen und

Digitized by Google

fremde Not zu lindern, jederzeit der Gegenstand allgemeiner Wertschätzung war, da auch diese Gesinnung für die Gemeinschaft von Vorteil ist. Allein nicht minder einleuchtend ist, daß ein solcher Gesichtspunkt nicht die letzten Gründe der sittlichen Wertschätzung erschließt. Daraus, daß die Einhaltung der sittlichen Ordnung der allgemeinen Wohlfahrt zuträglich ist, folgt nicht, daß die Sittlichkeit der Rücksicht auf die allgemeine Wohlfahrt zuletzt ihre Entstehung verdankt. Auch Kunst und Wissenschaft kommen der allgemeinen Wohlfahrt zugute, und doch sind sie weit entfernt, bloße Mittel zu deren Förderung zu sein. Mit bloßen Nützlichkeitswerten ist der Wert sittlicher Handlungsweisen nicht erschöpft; auch abgesehen von jenen guten Folgen, haben Gerechtigkeit und Nächstenliebe ihren Wert und ihren Sinn, haben ihren Wert und Sinn vor allem in sich selbst. Nur eine Außenseite ist mit jenen Folgen berührt, nicht das Wesen der Sache. Sittliche Tugenden haben nicht bloß sozialen Wert, sondern haben ihren Wert vor allem für die Persönlichkeit. Wenn K a n t den guten Willen als das einzig unbedingt Wertvolle preist, so legt er mit dem tatsächlichen Bewußtsein den Schwerpunkt in die Persönlichkeit hinein; mit einem Nützlichkeitsstandpunkt hat diese Wertschätzung nichts zu tun.

Richtig ist auch, daß soziale Pflichten im sittlichen Leben eine überaus wichtige, ja eine beinahe alles beherrschende Rolle spielen. Der Mensch ist nach allen Seiten auf das tiefste in das Zusammenleben hineingestellt, und hieraus erwachsen ihm die mannigfachsten Aufgaben und Pflichten. Weil die Anlagen der Menschennatur bloß in der Gemeinschaft entwickelt werden können, weil der Mensch nur so dazu kommt, seine Fähigkeiten zu gebrauchen und sein Wesen zu entfalten, so erweist sich die Gemeinschaft in den verschiedensten Formen als eine notwendige Einrichtung und als ein Gebot der Natur. Eben darum hat die Natur auch jedem auferlegt, das Seinige zum Gedeihen des Zusammenlebens beizutragen und insofern die ihm zufallenden sozialen Pflichten zu übernehmen. Aufgaben, die der einzelne im Dienste der Gemeinschaft zu erfüllen hat, machen mehr oder

Digitized by Google

minder den tatsächlichen Inhalt des Lebens aus. Und doch, so vollständig die Gemeinschaft den einzelnen in Anspruch zu nehmen scheint, ganz und restlos geht er in Wirklichkeit darin doch nicht auf; soziale Pflichten bilden doch nur einen, wenn auch sehr großen Teil der sittlichen Ordnung. Zuletzt ist doch der einzelne nicht der Gemeinschaft wegen, sondern die Gemeinschaft der einzelnen wegen da. Höchster Menschheitszweck ist nicht die Gemeinschaft, sondern die Persönlichkeit. Alle sozialen Einrichtungen, alle Veranstaltungen der Gemeinschaft sind dazu bestimmt, der Entfaltung und Vollendung der Persönlichkeit zu dienen. Höher als alle unpersönlichen Lebenswerte steht die Persönlichkeit; alles Unpersönliche weist über sich hinaus und erscheint als eine Einrichtung zugunsten der Persönlichkeit. Auch da, wo der einzelne im Dienste anderer steht, ist er niemals ein bloßes Mittel zu fremden Zwecken. Die Betätigung der Nächstenliebe ist für die handelnde Persönlichkeit nicht bloß ein Dienst, sondern auch ein Gewinn; ja gerade wahre Liebe begründet höchsten und reinsten Seelenadel, ein Gesichtspunkt, der sofort wieder erkennen läßt, daß sich die Persönlichkeit der Gemeinschaft nicht in jeder Beziehung eingliedert und unterordnet, sondern zugleich über sie hinausragt. So liegt der Fehler des sozialen Eudämonismus, von dieser Seite betrachtet, darin, daß er einen Teil der sittlichen Ordnung für das Ganze nimmt. Es ist allerdings, wie bemerkt wurde, ein sehr großer und bedeutsamer Teil, so daß der Anschein entstehen konnte, als würde er in der Tat das Ganze der Sittlichkeit darstellen; ein näheres Zusehen zeigt jedoch, daß die Rücksicht auf die allgemeine Wohlfahrt nicht alle sittlichen Forderungen erklärt und deshalb nicht die letzte Quelle der Sittlichkeit, bedeutet.

Literatur

J. H. Fichte, System der Ethik I (Geschichtlicher Teil). G. v. Gizycki, Die Philosophie Shaftesburys. Leipzig u. Heidelberg 1876. A. Schäfer, Die Moralphilosophie A. Comtes. Basel 1906. G. v. Gizycki, Moralphilosophie. Leipzig 1888. Schopenhauer, Preisschrift über die Grundlage der Moral. Grisebach Leipzig 1891. E. Laas, Idealismus und Positivismus. 2. Teil. Berlin 1882. H. Höffding, Ethik. Deutsch v. F. Bendixen. 2. Aufl.

Digitized by Google

Leipzig 1901. Paulsen, Ethik. Sigwart, Vorfragen der Ethik. 2. Aufl. Tübingen 1907. Th. Ziegler, Sittliches Sein und Sittliches Werden. 2. Aufl. Straßburg 1890. R. v. Ihering. Der Zweck im Recht. 2 Bde. Leipzig 1877—83. E. Pfleiderer, Zur Ehrenrettung des Eudämonismus. Tübingen 1879.

5. Der eudämonistische Gedanke überhaupt

Der Eudämonismus im besonderen, in seinen bedeutsamsten Ausprägungen, war bisher der Gegenstand der Untersuchung. Darnach soll noch der eudämonistische Gedanke überhaupt herausgehoben und eigens gewürdigt werden. Von jeder besonderen Fassung oder Anwendung der Glückseligkeits- oder Wohlfahrtsidee sei also abgesehen; weder an die Glückseligkeit der einzelnen noch an die Wohlfahrt der Gesamtheit soll gedacht werden, sondern an Lust und Freude überhaupt, an Wohlsein und Glückseligkeit im allgemeinen. Die Tatsache des Luststrebens im allgemeinen soll aufgegriffen werden, mit der Frage, ob von da aus die Sittlichkeit befriedigend erklärt werden kann. Dabei ist zu beachten, daß der Eudämonismus nicht bloß den Charakter einer ethischen Theorie besitzt, sondern auch einen Versuch darstellt, das Leben überhaupt zu deuten. Nicht bloß eine Auslegung der Sittlichkeit, sondern zugleich eine Lebensanschauung liegt vor; nicht bloß dem sittlichen Handeln, sondern dem Leben überhaupt will man auf den Grund sehen. Die Meinung ist ja, daß das Verlangen nach Lust die Triebfeder aller Lebenstätigkeit bezeichnet, die Kraft, die das Leben in Fluß bringt und im Gange hält. Alle Lebenstätigkeit ist in ihrem tiefsten Wesen und in ihrem letzten Grunde ein Streben nach Lust; das Streben nach Lust macht den Sinn und den Kern des Lebens aus. Die Lust ist nicht bloß der Schlüssel zum Verständnis des sittlichen Handelns, sondern des Lebens überhaupt; eine Lebensanschauung allgemeinerer Art soll dazu dienen, zugleich die Tatsache der Sittlichkeit zu deuten. Gerade von diesem Gesichtspunkte aus möge deshalb der eudämonistische Gedanke noch einer eigenen Prüfung unterworfen werden; es soll die Frage erörtert werden, ob der Eudämonismus nicht an die Sittlichkeit eine unbrauchbare Lebensanschauung heranbringt.

Digitized by Google

Allem Anscheine nach will eine Befragung der Wirklichkeit ergeben, daß der Sinn des Lebens doch ein anderer ist als der Eudämonismus meint. Dies vor allem, wenn die Betrachtung auf die untersten Lebensstufen herabsteigt, zu jenen Lebensformen, die ein Gefühlsleben noch gar nicht kennen. In der Pflanzenwelt wird die Lebenstätigkeit weder durch Lustvorstellungen eingeleitet, noch ist sie auf Lustgefühle hingerichtet, hat vielmehr mit Lust in keiner Weise etwas zu tun; die Lust ist weder die treibende Kraft noch das Ziel dieser Lebenstätigkeit. Was die Kräfte angeht, durch die hier das Leben in Bewegung gebracht wird, so sind dieselben in den Anlagen des Lebewesens enthalten. Diese Anlagen, die schon im Keime oder Samen da sind, tragen in sich die Bestimmung, sich zu entfalten; und sobald die notwendigen Bedingungen gegeben sind, regen sich ihre Kräfte und treten in Tätigkeit. Aus dem eigenen Innern heraus drängt es den Pflanzenkeim zur Tätigkeit und zur Entfaltung, und das ist offenbar das Ziel der Natur; was zunächst nur keimhaft oder der Anlage nach da ist, soll nach und nach entwickelt und auf die Stufe der vollendeten Ausbildung erhoben werden. Die Natur läßt unaufhörlich neue Individuen ins Dasein treten, damit sie ihre Kräfte gebrauchen und auswirken. Zahllose Typen sollen sich in immer wieder neuen Formen entfalten und im Zustand der Vollendung in die Erscheinung treten. Das ist hier unverkennbar der Sinn und der Zweck der Natur. Die Lust spielt bei dieser Lebenstätigkeit keine Rolle; ein Versuch, das Leben eudämonistisch zu deuten, findet hier keinerlei Halt. Indessen scheint die Sache auch auf höheren Lebensstufen nicht anders zu liegen. Auch das Tier tritt im Zustand des Samenhaften und Keimhaften in das Leben ein, und auch hier wollen sich Anlagen entwickeln und ausgestalten, um ebenfalls zahllose Lebenstypen unaufhörlich auf die Stufe der Vollendung zu bringen. Ein seiner Art nach vollkommenes Lebewesen erscheint immer wieder als das Ziel der Natur. Anlagen und Keime weisen auf fortschreitende Entwicklung und so auf einen Zustand der Vollkommenheit hin; die Bestimmung zur Auswirkung und naturgemäßen Vollendung ist nicht hinwegzudenken.

Digitized by Google

Mit Lust hat, so scheint es, auch hier die Lebenstätigkeit unmittelbar wenigstens nichts zu tun. Endlich läßt auch das Menschheitsleben kaum eine andere Auffassung zu. Abermals gilt es, über einen Zustand der Anlage und des Keimhaften hinauszudringen; wieder tragen eigenartige Lebenskräfte die Bestimmung in sich, gebraucht und entfaltet zu werden und so einen Zustand naturgemäßer Vollkommenheit zu erreichen. Entfaltung und Vollendung der Natur scheint abermals das Ziel und der Sinn des Lebens zu sein. Nicht auf Lustgefühle, sondern auf einen Zustand der Vollkommenheit scheint es also die Natur durchweg abgesehen zu haben, eine Sachlage, die einer eudämonistischen Lebensauffassung in der Tat den Boden entziehen will.

Immerhin hat es in dieser Beziehung mit höheren Lebensformen in einem gewissen Sinne eine andere Bewandtnis. Während den untersten Lebensstufen Lustempfindungen vollständig fremd bleiben, fehlen sie den höheren Lebewesen zwar am Anfang, aber nicht im weiteren Verlauf der Entwicklung. Animalische und menschliche Lebenstätigkeit erhält zwar durch Lustvorstellungen und Lustgefühle nicht den ersten Anstoß, mit der Zeit aber tauchen doch solche Gefühle und Vorstellungen auf. Naturgemäße Lebensentfaltung ist im fühlenden Wesen von Lustempfindungen begleitet, während ein naturwidriges Verhalten Empfindungen der Unlust und des Schmerzes nach sich zieht. Lustempfindungen schließen sich also jetzt der Lebenstätigkeit an, und das ist der Punkt, wo der Eudämonismus Fuß zu fassen sucht; jetzt scheint die Lebenstätigkeit doch auf einen Zustand angenehmer Empfindungen abzuzielen. Indessen greift hiemit eine Auffassung Platz, die den Sinn des Lebens und der Gefühle mißdeutet. Die Lustgefühle, die sich im Zusammenhang mit naturgemäßer Lebenshaltung einstellen, haben nicht den Charakter eines weiteren und höheren Zweckes. Zweck bleibt nach wie vor die Betätigung der Kräfte, die Entfaltung und vollkommene Ausgestaltung des Lebewesens; das Hinzutreten von Lustgefühlen ändert an diesem Sachverhalt nichts. Vielmehr liegt das Verhältnis so, daß das Lebewesen gerade deshalb Lust und Freude empfindet, weil seine Kräfte und

Digitized by Google

Anlagen zur naturgemäßen Entfaltung gelangen. Nicht der eigentliche Zweck der Lebenstätigkeit ist die Lustempfindung, sondern nur ein Zeichen, daß die Natur in irgendeiner Beziehung zu ihrem Ziele gelangt ist oder ihren Zweck erfüllt hat. Je mehr das Lebewesen in den Zustand naturgemäßer Vollendung eintritt, desto mehr fühlt es sich befriedigt; die naturgemäße Vollkommenheit drückt sich in angenehmen Empfindungen aus, teilt sich insofern auch dem Gefühlsleben mit. Lustgefühle sind der gefühlsmäßige Reflex naturgemäßer Lebensentfaltung und Vollendung, nicht aber der höhere Zweck. Vollkommenheit und Befriedigung verhalten sich nicht wie Mittel und Zweck, sondern wie Zweck und Begleiterscheinung. Teleologisch gelangt die Lebenstätigkeit in sich selbst zum Abschluß, ordnet sich keineswegs der Befriedigung als einem weiteren und höheren Zwecke unter; die Befriedigung bedeutet nur die der naturgemäßen Vollkommenheit entsprechende Gefühlsverfassung, und nur in diesem Sinne geht sie in den Zustand der Vollendung ein. Zunächst und unmittelbar ist die Vollkommenheit das Ziel der Natur und des Lebens; da jedoch naturgemäße Vollkommenheit befriedigt und beglückt, so erscheint der Endzustand des Menschen als befriedigende und beseligende Vollkommenheit. Nicht eine bloße Befriedigung oder isolierte Beseligung ist der Zweck, sondern beseligende Vollkommenheit. Wie sich die beiden Bestandteile, aus denen sich dieser Endzustand zusammensetzt, zueinander verhalten, ist darnach klar. Die Vollkommenheit ist nicht das Mittel zur Erreichung eines höheren Zweckes, sondern ist selber Zweck; die Befriedigung aber bezeichnet nur die Art und Weise, wie sich die naturgemäße Vollkommenheit, d. h. die Erfüllung eines der Natur gesetzten Zweckes, dem Gefühlsleben bemerkbar macht. Darf das Verhältnis mit einem von Aristoteles gebrauchten Bilde veranschaulicht werden, so folgt die Befriedigung ebenso unmittelbar auf naturgemäße Vollendung, wie der normalen Entwicklung des Organismus von selber die Schönheit folgt.

Der Umstand, daß die höheren Formen der Lebenstätigkeit mehr oder minder von Lustgefühlen begleitet sind,

Digitized by Google

ändert somit nichts daran, daß das lebende Wesen da ist, um seine Kräfte zu gebrauchen und seine Anlagen zu entwickeln, und daß in solcher Lebenstätigkeit der Sinn und Zweck seines Daseins liegt. Vor allen Lustgefühlen regt sich in der Natur der Tätigkeitsdrang; erst mit der Zeit werden auch Lustgefühle zu treibenden Kräften. Hat das fühlende Wesen mehrfach die Erfahrung gemacht, daß die Auswirkung der Kräfte angenehme Gefühle nach sich zieht, so wird es in der Folge auch durch die Erwartung solcher Gefühle zur Lebenstätigkeit angespornt. Lustgefühle nehmen jetzt den Charakter und die Bedeutung von Motiven an; sie sind Gegenstand des Verlangens und tragen deshalb dazu bei, daß die von der Natur geforderte Lebenstätigkeit zur Ausführung gelangt. Nicht bloß durch einen unmittelbaren Drang, sondern auch durch das Verlangen nach angenehmen Empfindungen wird jetzt das Lebewesen zur Tätigkeit veranlaßt; und hiemit tritt das Leben abermals in ein neues Stadium ein, und zwar in ein Stadium, wo der Eudämonismus weiterhin den gesuchten Halt zu finden glaubt. Lustgefühle sind jetzt nicht mehr bloß Begleiterscheinungen der Lebenstätigkeit, sondern auch deren Motive und, wie es scheint, deren Ziele; die eudämonistische oder hedonistische Lebensauffassung scheint jetzt doch die treue Wiedergabe der Wirklichkeit zu sein. Dennoch wird diese Deutung dem Leben auch jetzt nicht gerecht; auch jetzt ändert sich nichts daran, daß das Lebewesen dazu bestimmt ist, seine Kräfte zu betätigen und auszubilden und seinen besondern Lebenstypus möglichst vollkommen zu entfalten, und daß alle Befriedigung ein Zeichen dafür ist, daß die Natur nach irgendeiner Seite ihre Aufgabe erfüllt und ihr Ziel erreicht hat. Auch dadurch, daß Lustgefühle als Motive in Wirksamkeit treten und Gegenstand des Strebens sind, ist noch kein Eudämonismus gerechtfertigt. Es trifft nicht zu, daß nunmehr die Lust der Zweck aller Lebenstätigkeit ist und andere Lebensinhalte nur Mittel zur Auslösung angenehmer Gefühle sind; die Stellung, die solche Gefühle im Leben einnehmen, wird vom Eudämonismus auch jetzt wieder verkannt. Zwar ist einzuräumen, daß es dem Menschen bei seiner Lebensarbeit auch um Befrie-

Digitized by Google

UNIV. OF CALIFORNIA

digung zu tun ist; allein das Verhältnis kann nicht im Sinne des Eudämonismus bestimmt werden. Daß der Mensch seine Befriedigung und Lebensfreude etwa in wissenschaftlicher Forschung sucht, bedeutet nimmermehr, daß die Wissenschaft nur ein Mittel, die Befriedigung aber der Zweck sei; keine Frage, daß eine solche Auffassung widersinnig wäre und dem klaren Tatbestand widerstreiten würde. Bezweckt werden nicht Gefühle, sondern Kenntnisse. Zweck ist die wissenschaftliche Erkenntnis, und die Befriedigung, die hieraus entspringt, hat ihren Grund gerade darin, daß eine wertvolle Anlage entwickelt, eine vornehme Lebensarbeit geleistet und so ein bedeutsamer Lebenszweck erfüllt wird. Alle Befriedigung hat symptomatischen Charakter, hat ihren Wert nicht in sich, sondern darin, daß sie auf eine Bereicherung hinweist, die dem Leben zuteil geworden ist. Daß sich der Forscher freut, wenn er nach langen Bemühungen die Lösung des Problems gefunden hat, daß sein Erfolg von Lust und Befriedigung begleitet ist, läßt in keiner Weise die Deutung zu, daß sich wissenschaftliche Einsicht und Befriedigung wie Mittel und Zweck verhalten; vielmehr haben wissenschaftliche Einsichten auch ohne Befriedigung ihren Sinn und ihren Wert, haben ihren Wert und ihren Zweck in sich selbst. Die Natur hat dem Menschen auch die Anlage zu wissenschaftlicher Forschung gegeben und ihm auch insofern eine besondere Aufgabe gestellt. Auch diese Aufgabe soll erfüllt, auch die Anlage zu wissenschaftlicher Tätigkeit soll entwickelt werden, und auch diese Lebensentfaltung hat gegenüber den Gefühlen der Befriedigung ihren Sinn und ihren Zweck in sich selbst. Nicht der Gefühle wegen, sondern der Kenntnisse wegen wird wissenschaftliche Forschung getrieben; auch abgesehen von fühlbarer Befriedigung zählen wissenschaftliche Erfolge zu den vornehmsten Lebenswerten. Dem Leben liegt es ferne, die Wissenschaft bloß als ein Werkzeug zur Hervorbringung angenehmer Gefühle zu gebrauchen.

Nicht anders liegt das Verhältnis, wenn künstlerisches Schaffen ins Auge gefaßt wird. Auch hier hat es das Leben keineswegs bloß auf Genüsse und angenehme Empfindungen

Digitized by Google

abgesehen, wie es vielleicht den Anschein gewinnt; vielmehr haben auch die Werke der Kunst unabhängig von solchen Empfindungen ihren Wert und ihren Sinn in sich selbst. Abermals ist es dem Leben darum zu tun, wertvolle Anlagen zu entwickeln und hohe Aufgaben zu erfüllen, und die Befriedigung ist wieder nur ein Anzeichen davon, daß eine solche Aufgabe erfüllt und der Natur ein Stück Bereicherung oder Vervollkommnung zuteil geworden ist. Auch Kunstwerke werden vom Leben durchaus nicht bloß als Mittel zur Auslösung angenehmer Gefühle eingeschätzt und benützt; wieder ist vielmehr die Wirklichkeit von einer solchen Auffassung des Lebens weit entfernt.

Als drittes Beispiel sei noch die erzieherische Tätigkeit angeführt. Auch diese Tätigkeit ist in dem Maße, als sie gelingt, von Gefühlen der Befriedigung begleitet. Niemand aber denkt daran, in solchen Gefühlen den Z w e c k erzieherischer Wirksamkeit zu erblicken; auch solche Wirksamkeit hat vielmehr unabhängig von Gefühlen ihren Zweck und ihren Sinn in sich selber. Zweck ist die Ausbildung der kindlichen Anlagen und Fähigkeiten, keineswegs der eigene Gefühlszustand. Nicht mit der eigenen Person hat es der Erzieher zu tun, sondern mit der des Kindes; Erziehung ist nicht eine egoistische, sondern eine altruistische Tätigkeit. So fühlbar auch die Befriedigung ist, die sich mit solcher Tätigkeit verknüpft, bezweckt wird nicht eine Befriedigung, sondern die Erziehung des Kindes. Es kann keine Rede davon sein, daß die Eltern der erzieherischen Wirksamkeit als solcher gleichgültig gegenüberstehen und nur im Hinblick auf die zu erwartende Befriedigung daran interessiert sind; vielmehr scheitert auch hier jeder Versuch, den Sachverhalt im Sinne des Eudämonismus zurechtzulegen, an der klaren Wirklichkeit. Demnach kann der Eudämonismus keineswegs als eine richtige Auslegung des Lebens anerkannt werden. Nicht die Auslösung von Gefühlen, sondern die Entwicklung von Anlagen, die Betätigung von Kräften und die Erfüllung von Aufgaben bedeutet den eigentlichen Inhalt und Sinn des Lebens. Obschon nicht zu leugnen ist, daß es dem Menschen auch um Befriedigung zu tun

Digitized by Google

ist, daß er nach Befriedigung und Glückseligkeit strebt, ja daß auch hier das letzte Ziel seines Strebens berührt ist, so bedeutet der Eudämonismus doch keineswegs die richtige Fassung und Formulierung dieses Tatbestandes. In welchem Sinne der Mensch nach Befriedigung und Glückseligkeit verlangt, kann nach dem Vorausgehenden nicht zweifelhaft sein; nicht auf bloße Befriedigung oder Beseligung, sondern auf befriedigende und beseligende Vollkommenheit ist das Verlangen gerichtet. In diesem Sinne wünscht sich der Mensch eine befriedigende Lebenstätigkeit; einerseits ist nicht ein bloßer Gefühlszustand gemeint, sondern eine Befriedigung, die sich mit einem wertvollen Lebensinhalt verknüpft, anderseits ist die Befriedigung nicht die Hauptsache, sondern nur Begleiterscheinung. Allerdings kann nicht in Abrede gestellt werden, daß tatsächlich doch die Lust nicht selten zum höchsten Gegenstand des Strebens gemacht wird. Es gibt ein wahlloses Luststreben, eine Lebenshaltung, die nur auf die Lust ausgeht und die übrigen Lebensfunktionen als Mittel gebraucht. Die Lebenskräfte und Lebensorgane dienen nicht mehr den sonstigen Zwecken, sondern nur noch der Lust; das einzige Ziel ist der Genuß, dem deshalb alles andere dienstbar gemacht wird. Auf den Inhalt oder Gegenstand der Lust kommt es nicht an, Ziel des Strebens ist die Lust als solche, die Lust um jeden Preis. Allein wie über solche Lebenshaltung zu urteilen ist, darüber läßt die Natur keinen Zweifel. Daß hier die natürliche Ordnung auf das gröbste mißachtet wird, ist ohne weiteres klar und wird zudem durch die Folgen in der denkbar eindrucksvollsten Weise gezeigt. Ist doch ein bloßes Genußleben geeignet, die Lebenskräfte zu zerstören und auflösend in den Organismus einzugreifen. So bekundet die Natur deutlich genug, wie wenig sie mit einem zügellosen Luststreben zu tun hat; nichts liegt ihr so ferne wie eine solche Zielsetzung. Nicht die Lust als solche und um jeden Preis ist der Natur ein Gegenstand des Verlangens, sondern nur, sofern sie als Befriedigung mit naturgemäßer Lebenshaltung verknüpft ist; ein anderes Verhalten ist eine Abweichung von der natürlichen Ordnung. Der Hedonismus selber trägt der Forderung

Digitized by Google

der Natur Rechnung, wenn er, wie erwähnt wurde, zwischen verschiedenen Lustgefühlen unterscheidet; denn jetzt gibt nicht mehr die Lust als solche, sondern deren Inhalt und hiemit eine andere Norm den Ausschlag; der hedonistische Standpunkt ist in Wahrheit verlassen.

Wie wenig ein Eudämonismus oder Hedonismus dem Leben gerecht wird, tritt auch mit der Tatsache hervor, daß der Mensch oft genug die geringere Freude der größeren vorzieht, ja sogar den Schmerz statt der Freude wählt. Wenn ein Kranker sich einer schmerzlichen Operation unterzieht, ein pflichttreuer Kapitän auf dem untergehenden Schiffe ausharrt, bis der letzte Mann gerettet ist, ein tapferer Kämpfer für sein Vaterland das Schwerste erduldet, so geben keinerlei Lustmotive den Ausschlag. Die Annahme, daß die Freuden der Zukunft Lustgefühle wecken, die den Schmerz der Gegenwart aufwiegen, entbehrt jeder Berechtigung; das Antlitz der Menschen zeigt in solchen Lebenslagen keinerlei Ausdruck von Lustgefühlen, sondern ist von Schmerzen verzerrt. Nicht die stärkere Lust ist die antreibende Kraft, es sind ganz andere Motive, die hier den Menschen bestimmen, nämlich vernünftige Überlegung und Anhänglichkeit an das Leben, Pflichtgefühl und Tapferkeit. Es ist aussichtslos, solche Motive in Lustgefühle auflösen zu wollen. Soweit wirklich der Gedanke an eine bessere Zukunft deren Freuden zum voraus einigermaßen empfinden läßt, vermögen solche Lustgefühle gegen die Gewalt des Schmerzes schlechterdings nicht aufzukommen. Die hedonistische Deutung erweist sich als undurchführbar.

Danach läßt sich ferner ermessen, mit welchem Rechte J. St. Mill alles Wollen als ein Streben nach Lust kennzeichnet. Weil die Dinge nur begehrt werden, soweit sie angenehm sind oder Lustgefühle verursachen, so deckt sich das Begehren oder Wollen mit dem Streben nach Lust. Wollen und Streben nach Lust ist ein und dasselbe. Ein Wollen, das nicht die Lust zum eigentlichen Gegenstande hat, läßt sich nicht denken; es liegt im Wesen aller Willenstätigkeit, auf Lust zu gehen. Ein anderes Wollen hält Mill für eine physische und metaphysische Unmöglichkeit. Nicht bloß

Digitized by Google

ethische Theorie und Lebensanschauung ist also der Hedonismus, er nimmt auch noch den Charakter einer Willensauffassung an.

In Wahrheit verfehlt der Hedonismus den Sinn der Willenstätigkeit ebensosehr wie den des Lebens. So wenig das Leben als ein Verlangen nach Lust begriffen werden kann, ebensowenig die Willenstätigkeit. Vielmehr ist das Wollen, Begehren oder Streben im Grunde nichts anderes als die Äußerung des Lebensdranges, bzw. die Form, worin der Lebensdrang auf höheren Lebensstufen in die Erscheinung tritt. Soweit sich das höhere Lebewesen zur Entfaltung seiner Lebenskräfte gedrängt fühlt, kommt es zu einer Strebe- oder Willenstätigkeit. Das Streben und Wollen verläuft daher dem Lebensdrang parallel, hat mit ihm Ursprung und Inhalt gemein. Wie der Lebensdrang nicht Lustgefühle, sondern die Auswirkung der Anlagen und Kräfte zum unmittelbaren Inhalt hat, so deshalb auch die Willenstätigkeit. Auch das Wesen der Willenstätigkeit wird daher vom Eudämonismus mißverstanden. Wie die Erfahrung zeigt, kann diese Tätigkeit von Lustgefühlen so vollständig absehen, daß auch die sorgsamste Zergliederung einen solchen Faktor nicht festzustellen vermag; es bestätigt sich nicht, was Mill behauptet, daß nämlich der Wille nur auf das Angenehme gehen kann. Die Willensauffassung des Eudämonismus ist deshalb nicht minder unzulänglich als die des Pessimismus. Sowenig das Streben mit Schopenhauer als bloße Unlust oder bloßer Schmerz gedeutet werden kann, ebensowenig als ein bloßes Luststreben. Mag Schopenhauer mit der Lehre, daß alles Begehren von einem Mangel, einem Bedürfnis oder einem Zustand der Unvollkommenheit ausgeht und die Beseitigung dieses mangelhaften und unlustvollen Zustandes zum Ziele hat, einen richtigen Gedanken berühren, so trifft doch nicht zu, daß diese Seite der Sache das Wesen des Begehrens erschöpft. Beide Denkrichtungen, Pessimismus und Eudämonismus, fehlen dadurch, daß jede von ihnen nur eine besondere Seite am Gegenstande aufgreift, nicht aber das ganze Wesen desselben. Zieht der Pessimismus nur den Ausgangspunkt des Begehrens in Betracht, so der Eudämonismus nur

Digitized by Google

den Endpunkt. Mag sein, daß das Streben von einem Mangel ausgeht und mit einer Lust endet; seinem Wesen nach ist es weder ein Mangel oder eine Unlust noch ein bloßes Mittel zur Auslösung von Lustgefühlen. Beide Betrachtungsweisen richten den Blick nur auf eine Außenseite, nicht auf den Kern der Sache. Weder die Lust noch die Unlust bildet den eigentlichen Inhalt der Willenstätigkeit, sondern die Entwicklung und Auswirkung der Natur.

Und doch, so sehr schon die bisherigen Erwägungen geeignet sind, einen Eudämonismus auszuschließen, ein letzter Gesichtspunkt ist noch mehr dazu angetan, eine solche Lebensauffassung als verkehrt erscheinen zu lassen. Hat sich bisher gezeigt, daß sich Vollkommenheit und Befriedigung nicht wie Mittel und Zweck, sondern wie Zweck und Begleiterscheinung verhalten, so nimmt für eine biologische Betrachtungsweise das Verhältnis einen Charakter an, der geradezu das volle Gegenteil einer eudämonistischen Auslegung bedeutet; Lebensentfaltung und Gefühle verhalten sich unter diesem Gesichtspunkte nicht bloß nicht wie Mittel und Zweck, sondern umgekehrt wie Zweck und Mittel. Dies insofern, als sich die Natur der Gefühle bedient, um ihre Zwecke, nämlich die Entwicklung der Anlagen und die Auswirkung der Kräfte, desto sicherer zu erreichen. Schon die alte Philosophie hat an diesem Punkte die Naturordnung durchschaut. So bemerkt Seneca, daß die Natur mit dem Notwendigen die Freude verknüpft, nicht damit wir diese zum Gegenstand unseres Strebens machen, sondern damit uns das Notwendige desto angenehmer ist. Auch Thomas von Aquin kennt den Nützlichkeitswert der Gefühle und gibt dem Gedanken Ausdruck, daß die Lust, wenn sie den Nahrungs- und Geschlechtstrieb in Tätigkeit setzt, der Erhaltung des Individuums und der Art dienstbar ist. Mit vielmals größerer Sorgfalt jedoch ist die moderne Biologie der Stellung nachgegangen, welche die Gefühle im Haushalt der Natur einnehmen. Lust und Unlust, Freude und Schmerz werden als Einrichtungen erkannt, die für eine naturgemäße Lebenshaltung und die Erfüllung der Lebenszwecke von der größten Wichtigkeit sind. Dient der Schmerz als War-

Digitized by Google

nungszeichen, wodurch der Organismus auf drohende Gefahren aufmerksam gemacht und so zu Abwehrmaßnahmen veranlaßt wird, so die Lust als Lockruf und als positiver Antrieb zu einer naturgemäßen Lebenshaltung. Ist der Schmerz ein überaus wertvolles Schutzmittel, so die Lust eine bewegende Kraft, die unaufhörlich zugunsten der Naturzwecke tätig ist. Beide Arten von Gefühlen werden also von der Natur als Hilfsmittel zur Durchführung ihrer Zwecke gebraucht. Weit entfernt, das letzte Ziel alles Strebens zu sein, hat die Lust, von dieser Seite betrachtet, nur Nützlichkeitswert. In der Tat ergibt somit eine biologische Betrachtungsweise erst recht einen völlig andersgearteten Sachverhalt, als der Eudämonismus annimmt. Läßt eine mehr psychologische Betrachtungsweise in der Lust oder Befriedigung eine bloße Begleiterscheinung naturgemäßer Lebensentfaltung erkennen, nicht aber den eigentlichen Zweck, so zeigt die Biologie, daß sich die Lustgefühle den Zwecken der Natur geradezu unterordnen. Dem einheitlichen Wesen der Lustgefühle tut diese Verschiedenheit der Gesichtspunkte und Betrachtungsweisen keinen Eintrag, da es sich nur um verschiedene Seiten der nämlichen Sache handelt. Als das primäre Moment hat das der Begleiterscheinung zu gelten, da die Lust zunächst nur mit dieser Seite ihres Wesens zur Geltung kommt; dies schließt aber nicht aus, daß in der Folge diese Einrichtung den Absichten der Natur dienstbar gemacht wird. In diesem Sinne ergeben beide Betrachtungsweisen trotz ihrer Verschiedenheit einen einheitlichen Begriff von der Stellung und der Bedeutung der Gefühle, einen Begriff jedoch, der in keinem Falle etwas mit einem Eudämonismus zu tun hat. Eudämonismus und Hedonismus fehlen dadurch, daß sie den Sinn und das Schwergewicht des Lebens nicht in den Mittelpunkt der Sache, sondern mehr an die Außenseite verlegen, nicht in die eigentliche Lebenstätigkeit, sondern in das Gefühlsleben, nicht in das Wesenhafte, sondern in das Symptomatische, nicht in die Hauptsache, sondern in die Begleiterscheinung.

Sowenig nun das Leben und die Willenstätigkeit eudämonistisch gedeutet werden können, ebensowenig die Sittlich-

Digitized by Google

keit; ja das sittliche Leben schließt eine solche Deutung noch entschiedener aus als das Leben überhaupt. Gehen doch sittliche Lebenswerte am allerwenigsten gegenüber der Lust in ein Verhältnis der Unterordnung ein, da ja das sittlich Gute das unbedingt Seinsollende ist und um seiner selbst willen ergriffen werden soll. Behaupten schon wissenschaftliche und künstlerische Lebenswerte gegenüber den Gefühlen ihre Selbständigkeit, so erst recht sittliche Werte. Das sittlich Gute ist das Pflichtgemäße, ist ein Handeln, das unter allen Umständen geboten ist. Sittliche Werte sind daher, wie ausgeführt wurde, von Nützlichkeitswerten durchaus verschieden, und an diesem Tatbestand scheitert jeder Eudämonismus. Jeder Versuch, das sittlich Gute nur als ein Mittel zur Auslösung angenehmer Gefühle zu deuten, zerstört den Pflichtcharakter desselben. Zwar sind auch mit sittlicher Lebenstätigkeit wie mit naturgemäßer Lebenshaltung überhaupt Gefühle der Freude und Befriedigung verknüpft; ja gerade sittliches Handeln und sittliche Vollendung lösen solche Empfindungen in reichster Fülle aus. Allein auch in diesem Fall hat die Befriedigung nicht den Charakter des höheren und eigentlichen Zweckes, sondern wieder nur den einer Begleiterscheinung; und daß die Befriedigung dieses Mal so einzigartig ist, daß sie das Merkmal der Beseligung aufweist, hat seinen Grund darin, daß eine höchste Aufgabe erfüllt und dem Leben ein höchster, nicht mehr über sich hinausweisender Wert verliehen wird.

Literatur

A. Trendelenburg, Der Widerstreit zwischen Kant und Aristoteles in der Ethik. — 2. Die Lust und das ethische Prinzip. Historische Beiträge zur Philosophie. 3. Bd. Berlin 1867. 192 ff. H. Schwarz, Psychologie des Willens. Leipzig 1900. 27 ff. K. Groos, Die biologische Bedeutung der Lust und Unlust. Der Sämann. Zeitschrift für Jugendwohlfahrt. Jahrgang 1911. 19 ff. H. Gomperz, Kritik des Hedonismus. Stuttgart 1898. H. Schwarz, Grundfragen der Weltanschauung. Leipzig 1912. 155 ff. Fr. Sawicki, Das Problem der Persönlichkeit und des Übermenschen. Paderborn 1909. 360 ff., 367 ff. J. M. Guyau, Sittlichkeit ohne „Pflicht". Deutsch v. Elisabeth Schwarz. Leipzig 1909. 105 ff.

Digitized by Google

6. Die intuitive Moral

Die bisherigen Ausführungen lassen es begreiflich erscheinen, daß der Eudämonismus niemals allgemein und auf die Dauer zu befriedigen vermochte; Gegenbewegungen konnten nicht ausbleiben. Eine Bewegung dieser Art war es, wenn schon im Altertum Zyniker und Stoiker dem Hedonismus die Lehre entgegenstellen, daß nicht die Lust, sondern die Tugend, und zwar die Tugend für sich allein, das höchste Gut ist. Mannigfach sind dann die Reaktionen, wozu der Eudämonismus der Neuzeit Anlaß gegeben hat. Vor allem ist es in England zu einer Reaktion gekommen, in jenem Lande, das den Gedanken des Eudämonismus und der Nützlichkeitsmoral mit besonderer Zähigkeit festgehalten und bis zur letzten Konsequenz ausgebildet hat; der Erfolgsmoral wird eine intuitive Moral entgegengestellt. Sittliche Handlungen und Eigenschaften verdanken ihren Wert, wie Hutcheson, der eigentliche Begründer dieser Denkrichtung, mit Nachdruck betont, keineswegs dem Nutzen oder der Förderung bestimmter Zwecke. Das sittliche Urteil richtet sich nicht nach den Folgen oder Wirkungen unseres Handelns, zieht nicht einen äußeren, außerhalb des Handelns liegenden Maßstab heran; vielmehr haben die sittlichen Eigenschaften ihren Grund in den Handlungen selbst. Hume, Adam Smith und andere haben diese Auffassung weiter entwickelt. Nicht eine berechnende, einen Nützlichkeitswert abschätzende Vernunft spricht sich in sittlichen Urteilen aus, sondern ein besonderes Gefühlsvermögen, ein eigenartiger innerer Sinn, ein „moralischer Sinn". Nicht durch ein Überlegen oder Vergleichen, nicht durch ein Zusammenhalten mit äußeren Maßstäben werden die sittlichen Eigenschaften unserer Handlungen erkannt, sie werden unmittelbar, gefühlsmäßig, intuitiv erfaßt, so wie die Erscheinungen der Außenwelt Gegenstand unmittelbarer Wahrnehmung durch die äußeren Sinne sind. Sittliche Urteile haben nichts mit egoistischen Reflexionen zu tun, sondern stützen sich nur auf die Handlungen selber. In den Handlungen selbst liegt der Grund dafür, daß die Billigung oder Mißbilligung finden; und der moralische Sinn bemächtigt sich

Digitized by Google

dieser Tatbestände unabhängig von allen Reflexionen. Die Natur der Sache bringt es unmittelbar mit sich, daß wir von guten Handlungen angenehm, von andern unangenehm affiziert werden, daß wir uns in dem einen Falle zustimmend, in dem andern ablehnend verhalten. Einerseits liegt es in der Natur der Handlungen, daß sie in dieser Weise auf uns wirken, uns angenehm oder unangenehm sind, anderseits liegt es in unserer eigenen Natur, daß wir diese oder jene Eindrücke bekommen. Die Vorgänge, wodurch in uns sittliche Eindrücke und Urteile hervorgerufen werden, sind nicht so verwickelt und umständlich, wie die Nützlichkeitsmoral annimmt. Nicht dadurch erst nehmen Handlungen sittliche Eigenschaften an, daß ihnen auf Grund von Beziehungen zu irgendwelchen Zwecken die Merkmale der Angemessenheit oder Unangemessenheit, Brauchbarkeit oder Unbrauchbarkeit aufgeprägt werden; vielmehr sind die sittlichen Eigenschaften mit den Handlungen von selber gegeben. Die sittlichen Grundbegriffe gut und böse, Sollen und Nichtsollen lassen keine weitere Zergliederung zu; sie sind einfache Begriffe, die deshalb nicht mehr auf andere zurückgeführt und auch nicht eigentlich definiert oder erklärt werden können. Die Sittlichkeit ist eine letzte, nicht weiter ableitbare Tatsache. Auch jenes eigenartige Vermögen, das sich in diesen Begriffen betätigt, jener moralische Sinn oder wie sonst die Ausdrücke lauten mögen, kann deshalb nicht weiter ergründet werden. Dasselbe bildet eine geheimnisvolle Einrichtung der Menschennatur, die sich in sittlichen Gefühlen und Vorstellungen positiver und negativer Art äußert, ohne daß sich angeben läßt, warum bald dieses, bald jenes geschieht, wie es auch unbekannt bleibt, warum gewisse körperliche Bewegungen angenehm, andere unangenehm sind. Nur so viel ist klar, daß der moralische Sinn nichts mit dem Nützlichen zu tun hat; Erwartungen von Vorteilen und Befürchtungen von Nachteilen sind nicht im Spiele. Mit Selbstsucht hat das moralische Gefühl nichts gemein.

Daß nun diese Darstellung den Tatsachen der Sittlichkeit eher gerecht wird als der Eudämonismus, ist nicht zu bestreiten. Mit Recht wird dem Eudämonismus entgegen-

Digitized by Google

gehalten, daß er durchweg auf eine Erfolgsmoral hinauskommt, den sittlichen Wert unserer Handlungen nach ihren Wirkungen beurteilt und dadurch mit dem sittlichen Bewußtsein in Widerspruch gerät; es ist in der Tat so, daß das sittliche Urteil nicht auf den Ertrag der Handlungen achtet, sondern auf die Handlungen selbst; nicht an den Folgen werden die sittlichen Eigenschaften der Handlungen abgelesen, sondern an den Handlungen selber. Die sittlichen Qualitäten sind offenbar mit den Handlungen enger verknüpft als der Eudämonismus annimmt; sie scheinen den Handlungen immanent, mit ihnen unmittelbar gegeben und unzertrennlich verbunden zu sein. Der Blick auf die Handlung läßt auch schon deren sittliche Beschaffenheit erkennen. Die sittliche Erkenntnis will insofern tatsächlich den Charakter des Intuitiven annehmen. Es bedarf zur Feststellung sittlicher Tatbestände nicht langer Überlegungen und umständlicher Berechnungen, sondern nur einer Art Wahrnehmung, einer geistigen Intuition. Immerhin paßt diese Darstellung nur auf elementare Tatbestände. Der Mord etwa wird unmittelbar als eine schlechte, die Nächstenliebe unmittelbar als eine gute Handlungsweise erkannt; nicht erst eine langwierige Reflexion, sondern eine direkte Auffassung führt zu diesem Ergebnis. Handelt es sich dagegen um verwickeltere Fragen, z. B. um die Frage, wie eine ausgedehnte, aus den verschiedensten Bestandteilen, aus beweglicher und unbeweglicher Habe zusammengesetzte Erbschaftsmasse unter eine große Kinderschar verteilt werden soll, so will auch die intuitive Moral solche Fragen nicht mit einer bloßen Intuition entscheiden, gibt vielmehr zu, daß in solchen Fällen eingehende und vielseitige Erwägungen nicht zu entbehren sind; neben dem moralischen Sinn wird jetzt auch die denkende und überlegende Vernunft in Anspruch genommen. Nur mit dieser Einschränkung, innerhalb engerer Grenzen also, hat sittliche Erkenntnis etwas Intuitives an sich, womit freilich nicht auch die besondere Fassung, die dem Gedanken von den Vertretern der intuitiven Moral Englands gegeben wurde, gebilligt werden soll. Die sittliche Erkenntnis dem allgemeinen höheren Erkenntnisvermögen zu entziehen und hiefür eine

Digitized by Google

eigene Erkenntniskraft in der Gestalt eines moralischen Sinnes oder eines besonderen Gefühlsvermögens einzuführen, hat keine Berechtigung. Was hier moralischer Sinn genannt wird, ist im Grunde nichts anderes als das allgemeine Denkvermögen, die Fähigkeit zur Wahrheitserkenntnis überhaupt, nur daß sich diese Fähigkeit jetzt speziell an ethischen Materien betätigt. Auch sittliche Begriffe sind Leistungen des begrifflichen Denkens, auch sittliche Urteile sind Leistungen des allgemeinen Urteilsvermögens. Der Umstand, daß die elementaren sittlichen Erkenntnisse das Gepräge des Intuitiven an sich tragen, bildet keinen Einwand dagegen, da dieser Charakter der Wahrheitserkenntnis auch sonst nicht fremd ist. Auch im Bereich des theoretischen Denkens haben die elementaren Einsichten etwas Intuitives an sich; da wie dort gibt es grundlegende Wahrheiten, die unmittelbar einleuchten. Ein Unterschied zwischen beiden Wahrheitsgebieten stellt sich nur insofern heraus, als das sittliche Denken praktische Wahrheiten, Wahrheiten, die in das praktische Leben eingreifen, zum Gegenstande hat und deshalb geeignet ist, auch anderweitige seelische Vorgänge auszulösen. Es sind Wahrheiten, durch welche die menschlichen Interessen berührt werden, so daß der Mensch versucht ist, dazu in diesem oder jenem Sinne Stellung zu nehmen. Empfindungen oder Gefühle werden geweckt, das Erkennen geht in das Leben über. Das sittliche Erkennen verläuft nicht so getrennt vom übrigen Seelenleben wie das theoretische Denken; sittliche Erkenntnis und andere Seelenvorgänge verschmelzen miteinander, ein Umstand, welcher der sittlichen wie der praktischen Erkenntnis überhaupt eigenartige Färbungen verleiht. Werturteile sind darum nicht mit bloßen Erkenntnisvorgängen erschöpft, sondern schließen auch Äußerungen des Gefühlslebens in sich, setzen Gefühle oder Empfindungen voraus, Gefühle der Lust und der Unlust, des Gefallens und des Mißfallens. Auch sittliche Werturteile nehmen so eine Betonung an, die von Gefühlen herrührt. Mit dieser Seite weist sonach das sittliche Denken über die bloße Erkenntniskraft hinaus, unterscheidet es sich von bloßer oder theoretischer Denktätigkeit; davon abgesehen je-

Digitized by Google

doch, als Urteile gehen auch sittliche Urteile auf die allgemeine Denkkraft zurück.

Der Haupteinwand aber, der sich gegen die intuitive Moral erhebt, betrifft einen andern Punkt. In keiner Weise nämlich kann zugegeben werden, daß mit einem moralischen Sinn, oder wie sonst das Vermögen zur Erfassung sittlicher Tatbestände bezeichnet wird, die Frage nach einer höchsten sittlichen Norm ihre Erledigung gefunden hat. Es trifft durchaus nicht zu, daß die Erfassung sittlicher Bewußtseinsinhalte eine letzte, nicht weiter ableitbare Tatsache darstellt; weder ein moralischer Sinn noch die Stimme des Gewissens kann als eine letzte oder unauflösbare Erscheinung gelten. Die Begriffe gut und böse, Sollen und Nichtsollen erweisen sich keineswegs als einfache oder unauflösbare Bewußtseinsinhalte, sondern sind einer Zergliederung zugänglich und bedürftig. Mag man die sittliche Erkenntnis oder deren Organe wie immer fixieren, in jedem Falle handelt es sich um eine Urteilstätigkeit, und zwar speziell um Werturteile; Werturteile aber setzen, wie erkannt wurde, einen Wertmesser voraus. Die Notwendigkeit, die sittlichen Urteile auf einen höchsten Wertmesser zurückzuführen, bleibt daher auch gegenüber einem moralischen Sinn vollkommen bestehen. Die sittliche Urteilstätigkeit ist ohne Maßstab logisch nicht denkbar, sowenig auch dieser Maßstab dem Bewußtsein gegenwärtig sein mag. Tatsächlich, wenn auch unbewußt, bedient sich der moralische Sinn oder das Gewissen eines solchen Maßstabes; in diesem Sinne muß daher vor allem eine Zergliederung der sittlichen Urteile erfolgen. Sittliche Urteile schließen eine Beziehung zu einem entsprechenden Wertmesser in sich, sind durch eine solche Beziehung bedingt und bedeuten daher vor allen Dingen unter diesem Gesichtspunkte keine unauflösbare Tatsache; auf andere Beziehungen einzugehen, wird Sache späterer Darlegungen sein. Und durch die nämliche Beziehung sind darum auch die Begriffe gut und böse bedingt. Weit entfernt, unauflösbare Vorstellungsinhalte zu sein, enthalten diese Begriffe eine Beziehung zu einer entsprechenden Regel oder Norm; gut oder böse können Handlungen nur da-

Digitized by Google

durch sein, daß sie einer bestimmten Vorschrift entsprechen oder nicht entsprechen. Die Begriffe gut und böse in diesem Sinne zu analysieren, ist ebenfalls eine logische Notwendigkeit. Ebensowenig geht es darum an, mit Gg. v. Gizycki die letzte Grundlage der Sittlichkeit in den Gefühlen zu suchen. Auch die sittlichen Gefühle vermögen gut und böse, recht und unrecht nicht auseinanderzuhalten, ohne einen entsprechenden Maßstab zur Anwendung zu bringen; die Beziehung zu einem solchen Maßstab ist auch in den sittlichen Gefühlen enthalten. Auch mit sittlichen Gefühlen werden Wertprädikate ausgesagt und Werturteile gefällt; die Analyse muß deshalb auch in diesem Falle die Beziehung zu einem Wertmesser feststellen; auch sittliche Gefühle sind nicht etwas Letztes und Einfaches, sondern etwas Zusammengesetztes und Bedingtes. Die Anschauung, daß der moralische Sinn, das moralische Gefühl oder das Gewissen als letzter Ausgangspunkt zu betrachten ist, beruht auf einer Verwechslung. Nur für das praktische Leben bildet das Gewissen die oberste Instanz, da seine Vorschriften beanspruchen, unter allen Umständen maßgebend zu sein. Hat das Gewissen gesprochen, so ist die Entscheidung gefallen, an die der Handelnde unbedingt gebunden ist. Das sittliche Handeln bleibt bei der Gewissensentscheidung als einer höchsten Norm stehen, bedarf nicht noch einer höheren Instanz. Keineswegs aber ist auch für das ergründende Denken das Gewissen oder das moralische Gefühl ein letzter Tatbestand. Darf sich das praktische Handeln mit einer subjektiven Norm, wie sie in der Stimme des Gewissens zum Ausdruck gelangt, begnügen, so verlangt die wissenschaftliche Reflexion eine objektive Norm kennen zu lernen, nämlich jene Norm, ohne die ein sittliches Denken und Fühlen logisch unmöglich ist. Es gilt den Maßstab zu ermitteln, der allen sittlichen Urteilen zugrunde liegt. Es ist also der Fehler der intuitiven Moral, sich auf die Formulierung einer subjektiven Norm zu beschränken, die Zergliederung und Ergründung dieser Norm aber zu unterlassen. Eine praktische Frage wird mit einer theoretischen verwechselt, wie ja die intuitive Moral besonders in ihrer ursprünglichen Gestalt

Digitized by Google

auch sonst weniger zu den Prinzipien vorzudringen als praktischen Interessen Rechnung zu tragen weiß. Was dem praktischen Leben als höchste Norm dient, bedeutet nicht auch für das wissenschaftliche Denken einen unauflösbaren Sachverhalt. Aus der Unbrauchbarkeit der Nützlichkeitsmoral hätte man nicht den Schluß ziehen sollen, daß die Frage nach einer höchsten objektiven Norm überhaupt verkehrt ist; richtig ist nur, daß der Gedanke irgendeiner Wohlfahrt ungeeignet ist, diese Frage zu beantworten, keineswegs aber, daß die Frage überhaupt keiner Antwort fähig ist. Solche Zwecke, wie sie der Eudämonismus im Auge hat, vermögen freilich die Eigenart des sittlich Guten in keiner Weise zu erklären; allein hiemit ist noch nicht dargetan, daß die Sittlichkeit nicht doch eine Beziehung zu einem Lebenszwecke einschließt. Mag die intuitive Moral gegenüber dem Eudämonismus dies voraus haben, daß sie die sittlichen Tatsachen zutreffender darstellt, von einer Ergründung ist sie doch ebensoweit entfernt. Sowenig der eigentliche und tiefste Ursprung der Sittlichkeit in Lustgefühlen gefunden werden kann, ebensowenig in einem moralischen Sinn. Beide Theorien haben den Fehler miteinander gemein, daß sie gleichsam nur eine punktartige Grundlage annehmen, die Sittlichkeit nur an einem vereinzelten Punkte der Menschennatur und des Seelenlebens wurzeln und entstehen lassen. In Wirklichkeit scheint sich zu ergeben, daß die Sittlichkeit doch allseitiger mit der Menschennatur verwachsen ist, daß sie also ihre Grundlage weiter ausdehnt. Und auch darin trifft die intuitive Moral mit dem Eudämonismus zusammen, daß sie gleichfalls zu sehr an der Außenseite des Menschenwesens stehen bleibt; allem Anscheine nach dringen die Wurzeln der Sittlichkeit tiefer in die Menschennatur ein. Im übrigen deckt die intuitive Moral statt eines Seinsgrundes nur einen Erkenntnisgrund auf. Das Organ des sittlichen Erkennens, moralischer Sinn oder anderswie genannt, erkennt zwar die sittlichen Tatbestände, begründet sie aber nicht. Was das Sittliche seinem realen und objektiven Wesen nach ist, soll ausgemacht werden, nicht aber, in welchen seelischen Vorgängen es uns zum Bewußtsein kommt.

Digitized by Google

Literatur

Leslie Stephen, History of English thought in the 18th Century. London 1876. Hume, Inquiry concerning the principles of morals. London 1875. Deutsch v. Thom. Garrigue Masaryk. Wien 1883. G. v. Gizycki, Die Ethik D. Humes in ihrer geschichtlichen Stellung. Breslau 1878. A. Oncken, Adam Smith und Immanuel Kant. 1. Abt. Ethik und Politik. Leipzig 1877.

7. Die Kulturfortschrittsmoral

Andere Reaktionen gegen den Eudämonismus wurden durch die deutsche Ethik eingeleitet. Die Sittlichkeit soll nicht mehr aus dem Gefühlsleben, sondern von ganz andern Gesichtspunkten aus erklärt werden; im besonderen sind diese Reaktionen sehr verschieden. Eine derselben geht von dem Gedanken aus, daß die Sittlichkeit das Schwergewicht nicht in ein Fühlen oder Empfinden legt, sondern in eine Entwicklung von Anlagen oder eine Erfüllung von Zwecken. An die Sittlichkeit wird eine teleologische Lebensanschauung herangebracht; im sittlichen Handeln wird eine Erfüllung von Lebensaufgaben erblickt, und zwar solcher Aufgaben, in denen das Leben zu gipfeln, seinen Höhepunkt zu erreichen scheint. Sittliches Handeln und sittliches Streben gibt dem Menschheitsleben die vornehmsten Inhalte, begründet die höchsten Lebenswerte. Des näheren entdeckt man diese höchsten Lebenswerte in einem allgemeinen Kultur- und Geistesleben. Das geistige Leben der Menschheit ist bestimmt, sich auszuwirken und voranzuschreiten. Die Geisteserzeugnisse sollen unaufhörlich wachsen und sich vermehren und so das Leben der Gesamtheit Stufe für Stufe emporheben. Ein endloser Kulturfortschritt, eine unbegrenzte Entfaltung und Ausbreitung des geistigen Lebens ist die höchste Aufgabe der Menschheit, und dies ist zugleich die höchste sittliche Forderung. Ihren geschichtlichen Ausgangspunkt hat diese Deutung der Sittlichkeit im deutschen Idealismus, und zwar finden sich die ersten Ansätze bei Fichte. Trotz des entschieden individualistischen Grundcharakters seiner Ethik läßt dieser Philosoph das sittliche Leben nicht im einzelnen, sondern in der Gattung, nicht in der Persönlichkeit, sondern in der Gesamtheit, nicht im Endlichen, sondern im

Digitized by Google

Unendlichen ausmünden. Mit dem eigenen Fortschritt arbeitet jeder zugleich an dem Fortschritt der Gesamtheit. Das Werk des einzelnen lebt im Ganzen fort, das der Zeit in der Ewigkeit. Ein zweites Stadium der Bewegung wird durch Hegel bezeichnet. Mehr und mehr wird die Sittlichkeit in die Hervorbringung objektiver Werte, in die Förderung allgemeiner und bleibender Einrichtungen verlegt. Der Geist soll mit seinen Werken immer mehr in das Leben hineinwachsen und die alles beherrschende Macht werden. Noch mehr nimmt bei Schleiermacher die Sittlichkeit den Charakter einer gestaltenden und hervorbringenden Geistestätigkeit an. Natur und Vernunft sollen einander nicht getrennt gegenüberstehen, sondern sich gegenseitig durchdringen; und zwar werden zu diesem Zwecke alle Tätigkeiten der Vernunft in Anspruch genommen, auch die wissenschaftliche, die künstlerische und die religiöse Tätigkeit. All diesen Tätigkeiten weist die Sittlichkeit ihren Platz an, dient ihnen als Norm. Die Sittlichkeit umfaßt alles Wirken der Vernunft in und an der Natur, die Ethik wird zur „Wissenschaft von den Lebenstätigkeiten des Geistes", zur Kulturphilosophie. Die Vergeistigung der Natur und des Lebens in der Geschichte der Menschheit, dieser große Naturprozeß macht das Wesen der Sittlichkeit aus. Wie die Durchführung der Naturgesetze, so bedingt auch die Beobachtung der Sittengesetze einen Zustand der Vollkommenheit; zugleich bedeutet sittliche Vollendung das höchste Gut. Ed. v. Hartmann führt diese Denkrichtung weiter, wenn er die Förderung der Kulturentwicklung als den Zweck alles sittlichen Handelns bezeichnet. Mit besonderer Entschiedenheit hat W. Wundt den allgemeinen Fortschritt zum Prinzip der Sittlichkeit gemacht. Das sittliche Leben geht zwar vom Individuum aus, hat aber in ihm keineswegs den Zweck, sondern in den mannigfachen Formen der Gemeinschaft, der es angehört, und zuletzt in der umfassendsten Gemeinschaft, in der Menschheit. Das geistige Leben der Menschheit zu heben, erscheint als das oberste Ziel des sittlichen Strebens und Handelns. Höher als die individuellen stehen die sozialen Lebenszwecke, höher als die sozialen die humanen. Letzte

Digitized by Google

Zwecke sind jene geistigen Schöpfungen, die das allgemeine Kulturleben ausmachen, Schöpfungen, die zwar zunächst dem Einzelbewußtsein angehören, im übrigen aber darüber hinausgehen und ein allgemeines Geistesleben darstellen. Mit der Idee der Humanität ist dem Menschengeiste das Bewußtsein eines solch allgemeinen Geisteslebens aufgegangen, ein Leben, das sich unaufhörlich in neuen Erzeugnissen betätigt. Die jeweils erreichte Entwicklungsstufe dieses Gesamtlebens, mit anderen Worten, der Inbegriff der geistigen Kultur der Gegenwart, ist daher niemals etwas Letztes, sondern stets ein Stadium, über das die Entwicklung hinausstrebt; die Vergangenheit hat aufgehört, und die Gegenwart wird im nächsten Augenblick aufhören, sittliches Ziel zu sein. Der letzte Zweck des sittlichen Strebens wird so zu einem Ideal, das sich in der Wirklichkeit niemals erreichen läßt. Nicht eine vollständige Erreichung des Ideals, wohl aber eine fortwährend wachsende Annäherung an dasselbe ist deshalb Aufgabe des sittlichen Strebens. In diesem Sinne deckt sich das sittliche Leben mit der Förderung des allgemeinen Kulturlebens. Eine unaufhörlich voranschreitende Entwicklung und Vervollkommnung ist das Ziel, weshalb diese Ethik auch als ethischer Evolutionismus bezeichnet wird. Nicht aber kann eine allgemeine Glückseligkeit das Ziel des sittlichen Handelns sein, da ein solcher Zustand doch nicht über individuelle Lustgefühle hinausführen würde, Individuelles jedoch nicht der letzte Zweck sein kann. Nicht Lustgefühle, sondern geistige Taten bilden den sittlichen Lebenszweck, und zwar insofern, als diese Taten in ein gemeinsames Geistesleben einströmen. Nicht subjektive Gefühle, sondern objektive geistige Werte schreiben dem sittlichen Handeln die Richtung vor. Sittliche Werte sind nicht Lustwerte, sondern ideale Werte; die Sittlichkeit will nicht einem Nützlichkeitsinteresse dienen, sondern an der Verwirklichung von Idealen arbeiten und hohe Aufgaben erfüllen. Das sittliche Urteil über Menschen und Völker richtet sich nicht nach dem Glück, das sie selbst genossen, auch nicht nach dem, das sie ihren Zeitgenossen verschafft, sondern nach dem, was sie für die gesamte Entwicklung der Mensch-

Digitized by Google

heit und für alle Zukunft geleistet haben. Individuelle und soziale Leistungen ergießen sich in das unendliche Weltmeer des allgemeinen Geisteslebens. Nicht ein Zustand der Glückseligkeit, sondern der Vollkommenheit ist das Ziel, und zwar eine Vollkommenheit, die die Menschheit als Ganzes, bzw. deren gemeinsames Geistesleben zum Träger hat. Lustgefühle sollen dadurch vom sittlichen Leben keineswegs ausgeschlossen sein, kommen aber nicht als das höhere und eigentliche Ziel in Betracht, sondern einerseits als ein bloßer Nebenerfolg sittlichen Handelns, sofern mit solchem Handeln Gefühle der Befriedigung verbunden zu sein pflegen, anderseits als Motive, die den Willen zur Tätigkeit anregen.

Was nun die Würdigung dieser Lehre angeht, so weiß auch sie die Fehler des Eudämonismus in mehr als einer Beziehung zu vermeiden. Es macht sich eine zutreffendere Einschätzung der Lebenstätigkeit geltend, wenn das Ziel nicht in einer Auslösung von Gefühlen, sondern in einer Erfüllung von Aufgaben und demgemäß in einem Zustand der Vollkommenheit gefunden wird; und die Lustgefühle werden besonders von W u n d t einwandfrei in das Leben eingereiht, wenn er sie einerseits als Nebenerfolge, anderseits als Motive bestimmt. Und nicht zweifelhaft ist, daß diese Art der Betrachtung auch speziell dem sittlichen Leben eher gerecht wird als der Eudämonismus; denn auch das sittliche Leben zielt auf einen Zustand der Vollkommenheit, eben der sittlichen Vollkommenheit ab. Ebenso scheint die Theorie das Richtige zu treffen, wenn sie im sittlichen Leben die Erfüllung einer h ö c h s t e n Aufgabe und eine h ö c h s t e Vollendung erkennen will; in der Tat scheint das Menschheitsleben in sittlicher Vollkommenheit seinen Höhepunkt zu erreichen. Im übrigen jedoch stellen sich dem Erklärungsversuch trotzdem gewichtige Bedenken entgegen. Mit der Förderung eines allgemeinen Kultur- und Geisteslebens ist offenbar das Wesen der Sittlichkeit nicht erfaßt, so notwendig und wertvoll auch solche Lebenstätigkeit ist. Mag sein, daß für viele und gerade für geistig hochstehende Menschen das Leben in der Hervorbringung objektiver Kulturwerte sich mehr oder minder erschöpft, und daß eine solche Lebens-

Digitized by Google

tätigkeit praktisch mit Pflichterfüllung zusammenfällt, begrifflich sind beide doch nicht dasselbe; und mögen die sittlichen Forderungen, die in dieser Hinsicht an den einzelnen herantreten, sein Leben noch so vollständig in Anspruch nehmen, ganz füllen sie den Bereich der Sittlichkeit doch nicht aus; es gibt sittliche Vorschriften, die sich auf jenem Standpunkte nicht ableiten lassen. Und so begegnet die Kulturfortschrittsmoral ähnlichen Schwierigkeiten wie der soziale Eudämonismus; wieder wird ein Teil oder Ausschnitt des sittlichen Lebens mit dem Ganzen verwechselt. Daß es ein rein individuelles Leben gibt, eine Lebenstätigkeit, die nur Bedeutung hat für die handelnde Person, nicht auch für die Interessen und die Persönlichkeiten anderer, und daß der Mensch auch in diesem rein individuellen Lebenskreis sittlich gut handeln kann, wird abermals übersehen. Mag das sittliche Handeln in einem noch so weiten Umfange den Charakter einer Hervorbringung objektiv geistiger Werte besitzen, das ganze Gebiet und der Mittelpunkt des sittlichen Lebens läßt sich von da aus doch nicht erfassen. Dies zeigt sich auch, wenn beachtet wird, daß die Kulturfortschrittsmoral mit dem sozialen Eudämonismus den weiteren Fehler gemein hat, das sittliche Leben allzusehr von äußeren Voraussetzungen abhängig zu machen, von Verhältnissen, die nicht immer und nicht für alle gegeben sind. Nicht immer ist der einzelne in der Lage, sich um die Sache der Humanität verdient zu machen; Kranke und Hilflose sind davon mehr oder weniger ausgeschlossen, das sittliche Bewußtsein aber enthält die klare Erkenntnis, daß der Mensch auch in solchen Lebenslagen eine edle sittliche Gesinnung betätigen kann. Die Möglichkeit, sittlich gut zu handeln, ist mit der Persönlichkeit, bzw. mit dem Gebrauch von Vernunft und Freiheit unzertrennlich verbunden, welches immer die äußeren Verhältnisse sind; so liegt es im Begriff der Sittlichkeit. Es widerstreitet also dem sittlichen Bewußtsein, das sittliche Handeln erst mit der Möglichkeit beginnen zu lassen, zu einem allgemeinen Kulturleben beizutragen. Es gehört nicht zum Wesen des sittlichen Verhaltens, objektive Kulturwerte hervorzubringen und die Sache eines allgemeinen Geistes-

Digitized by Google

lebens zu fördern; vielmehr kann der Mensch als sittliches Wesen im einzelnen Falle aus allen sozialen Beziehungen heraustreten und sich ganz auf die eigene Person zurückziehen; sittliches Handeln kann sich auch innerhalb einer rein individuellen Lebenssphäre abspielen. Ja, das sittliche Verhalten weist zuletzt auf das Innere des Menschen hin und scheint hier seinen Abschluß zu finden. Nicht auf dem Äußern, sondern auf dem Innern, nicht auf der Wirkung, sondern auf der Gesinnung liegt der Nachdruck; dieser Tatbestand scheint auf eine Persönlichkeitsethik hinauszukommen, auf eine Ethik, die nicht ein unpersönliches Kulturleben, sondern die Persönlichkeit in den Mittelpunkt der Sittlichkeit stellt; nicht um objektive, äußere, von der Persönlichkeit abgelöste Werte scheint sich das sittliche Handeln zu drehen, sondern um die Persönlichkeit. W u n d t möchte dem Sachverhalt Rechnung tragen; allein die Frage ist, ob seine Ethik hiezu die Möglichkeit bietet. „Wer einem Elenden zu Hilfe kommt, mag damit für das allgemeine Beste wenig tun. Doch die individuelle Tat beweist, daß er das eigene Interesse objektiven Zwecken unterordnet. Genau nach dem symptomatischen Wert, den in letzterer Beziehung die einzelne Handlung besitzt, nicht nach ihrem äußeren Erfolg, beurteilen wir daher die moralische Güte derselben. Der Arme, der sein spärliches Brot mit dem Unglücklichen teilt, hat mehr getan als der Millionär, der ihm ein reichliches Auskommen sichert." Wundt möchte dem Bewußtsein gerecht werden, daß nicht der Erfolg, sondern die Kraft und Reinheit der Gesinnung einem Handeln den sittlichen Wert verleiht, daß darum der Arme, der sein karges Brot mit dem Unglücklichen teilt, höher steht als der Reiche mit seiner großen Spende. Indessen will sich die Frage aufdrängen, ob Wundts Ethik nicht doch darauf hinauskommt, die Handlungen nach dem Erfolg zu beurteilen. Fällt die Kulturfortschrittsmoral nicht doch in die Erfolgsmoral zurück? Sind die „objektiven Werte", die hier den Maßstab bilden, etwas anderes als der Erfolg? Wundt lehnt mit vollem Recht die Gleichsetzung des sittlich Guten mit dem Nützlichen ab; allein wenn das sittliche Handeln in der Förderung eines

Digitized by Google

allgemeinen Kulturlebens besteht, will es dennoch den Charakter des Nützlichen annehmen. Nicht ohne Grund hat man deshalb gesagt, daß diese Moral in die Erfolgs- oder Gütermoral zurückfallen will. Da wie dort bildet die Hervorbringung von Gütern das Wesen der Sittlichkeit. Das sittlich Gute ist nicht mehr das unbedingt Seinsollende, das um seiner selbst willen ergriffen wird, sondern das dem allgemeinen Kulturleben Dienliche, also das Nützliche. Was der Arme im obigen Beispiele voraus hat, ist nicht, daß er „mehr getan" hat, sondern dies, daß er eine bessere Gesinnung betätigt hat. Nicht vom Tun oder vom Ertrag der Handlung ist der Maßstab hergenommen, sondern von der Gesinnung; und diese Beurteilung legt das Schwergewicht in die handelnde Persönlichkeit hinein. Kommt es aber auf die Leistungen oder die Hervorbringung objektiver Werte an, so hat der Millionär mehr getan als der Arme. Von diesem Standpunkte aus wird also nicht begreiflich, warum letzterer höher geschätzt wird als ersterer; soll diese Einschätzung, die sich Wundt in Übereinstimmung mit dem tatsächlichen Bewußtsein aneignet, zu Recht bestehen, so muß ein anderer Wertmesser in Geltung sein als derjenige der Kulturfortschrittsmoral. In der richtigen Erkenntnis, daß für das sittliche Urteil nicht der Erfolg, sondern die Gesinnung maßgebend ist, hat man der Erfolgsmoral eine Gesinnungsmoral entgegengestellt; und auf welcher Seite Wundt stehen will, ist nicht zweifelhaft. Doch scheint er sich der Möglichkeit beraubt zu haben, der Gesinnungsmoral die notwendige Grundlage zu geben; eine Kulturfortschrittsmoral nähert sich mehr einer Erfolgsmoral als einer Gesinnungsmoral. Warum die Gesinnung oder, in der Sprache K a n t s, der gute Wille das unbedingt Wertvolle ist, läßt sich auf diesem Standpunkte nicht erklären. Wenn die Sittlichkeit in der Förderung eines allgemeinen Kulturlebens besteht, dann ist eben dieses allgemeine Kulturleben das Höchste, aber nicht die Gesinnung des einzelnen, wie denn auch Wundt ausdrücklich lehrt, daß das persönliche Individuum niemals letzter, sondern nur nächster oder untergeordneter Zweck des sittlichen Handelns ist. Auch die Gesinnung des einzelnen hat

Digitized by Google

dann aufgehört, ihrer selbst wegen geschätzt zu werden; auch sie kann ihren Wert nur darin haben, daß sie höheren Zwecken zu dienen vermag, ein Ergebnis, das den unzweideutigen Aussagen des sittlichen Bewußtseins widerstreitet.

Mit dem sozialen Eudämonismus hat sonach die Kulturfortschrittsmoral auch den Fehler gemein, die Stellung, welche die Persönlichkeit im Leben einnimmt, zu verkennen; nicht die Persönlichkeit, sondern ein unpersönliches Kulturleben erscheint als höchster Lebenszweck, eine Auffassung, die nicht bloß durch das sittliche Bewußtsein, sondern auch durch die Natur der Dinge ausgeschlossen wird. Es trifft nicht zu, daß ein allgemeines und unpersönliches Geistesleben den Höhepunkt und den letzten Zweck des Daseins bezeichnet. Mag das gemeinsame Kulturleben die einzelnen und ihre Dienste noch so sehr in Anspruch nehmen, vollständig geht hierin doch die Persönlichkeit nicht auf. Nur bis zu einem gewissen Grade löst sich das Kultur- und Geistesleben von der Persönlichkeit ab, nur mit r e l a t i v e r Selbständigkeit schreitet dieser Lebensprozeß über die Individuen hinaus. Die Ergebnisse der Wissenschaften sind bestimmt, objektiv niedergelegt, erhalten und von Geschlecht zu Geschlecht vererbt zu werden. Das wissenschaftliche Leben erweist sich als eine große Gesamtbewegung, welche über die Individuen hinausgeht, sie überlebt und so den Charakter des Unpersönlichen annimmt. Und wie mit der Wissenschaft, so verhält es sich mit der Kunst und mit der Kultur überhaupt. Es gibt ein allgemeines und unpersönliches Kultur- und Geistesleben, demgegenüber die Individuen als dienende Faktoren erscheinen. Das gemeinsame Kultur- und Geistesleben ist dazu bestimmt, unaufhörlich gefördert und gesteigert zu werden und die Individuen zu überdauern. Und doch ist ein solches Kulturleben keineswegs der höchste, die Individuen überragende Lebenszweck, weist vielmehr an allen Punkten auf das Bestimmteste über sich hinaus. Zuletzt hat doch dieser unpersönliche Prozeß nur insofern einen Sinn, als er für Persönlichkeiten bestimmt ist; zuletzt ist der Mensch nicht der Kulturgüter wegen da, sondern die Kulturgüter sind des Menschen wegen da. Alles,

Digitized by Google

was es an kulturellen Errungenschaften und Einrichtungen gibt, hat den Zweck, von Persönlichkeiten angeeignet und gebraucht zu werden. Wissenschaftliche Resultate haben nicht die Bestimmung, nur als unpersönliche Werte niedergelegt und festgehalten zu werden, sind vielmehr als Werte gedacht, die wieder in Persönlichkeiten eingehen sollen. Wissenschaft ist unter allen Umständen dazu bestimmt, das Eigentum von Persönlichkeiten zu werden; es gilt, persönliche Anlagen zu entwickeln und persönliches Leben zu wecken. Nicht anders kann über die Kunst gedacht werden; Kunstwerke, die nicht von persönlichen Wesen betrachtet und geistig verarbeitet werden, hätten keinen Sinn. Und so weisen alle Kulturgüter auf die Persönlichkeit hin. Unpersönliche Kulturgüter sind also nicht Zweck, sondern Mittel, sind in keiner Weise etwas Letztes, sondern haben ihren Zweck und ihren Sinn ausnahmslos darin, menschliche Fähigkeiten zu entfalten und persönliches Leben zu fördern. Sie bilden die geistige Atmosphäre, worin die einzelnen gleichsam zu atmen und zu leben bestimmt sind, die Quellen, woraus den Persönlichkeiten die Nahrung des geistigen Lebens zuströmen soll. Eine Kultur, die nicht mehr dazu dient, persönliche Wesen zu bereichern und zu befruchten, verliert ihren Sinn und ihren Wert; das Höhere ist nicht die Kultur, sondern die Persönlichkeit, die sich darin entwickelt und vollendet. So groß und umfangreich die Aufgaben sind, die der einzelne im Dienste der Kultur zu übernehmen hat, endgültig ordnet er sich solchen Zwecken doch nicht unter; in der selbstlosen Hingebung an die Erzeugung objektiver Lebenswerte entwickelt die Persönlichkeit zugleich ihr eigenes Wesen und erfüllt so eine höchste Aufgabe. Selbstentfaltung und Selbstvollendung ist das höchste Ziel aller Lebensarbeit; sittliches Streben hat daher auch den Charakter einer Selbstbefreiung. Nicht untergehen soll die Persönlichkeit in einem unpersönlichen Weltprozeß, sondern zur persönlichen Freiheit und Selbständigkeit gelangen; der wertvollste Teil seines Wesens soll frei gemacht und zur Vollendung erhoben werden. Wie das Streben nach politischer Freiheit, nach Freiheit innerhalb des Staates und gegenüber

Digitized by Google

der Staatsgewalt voraussetzt, daß das Individuum im Staate nicht vollständig untergehen soll, so verwehrt es das Streben nach persönlicher Selbständigkeit überhaupt, daß die Persönlichkeit sich in einem unpersönlichen Vorgang auflöst. Sowenig die persönliche Freiheit dem Staate zum Opfer gebracht wird, ebensowenig einem gemeinsamen Kulturleben. Die Persönlichkeit ist mehr als ein Werkzeug zur Hervorbringung unpersönlicher Kulturwerte; höchster Menschheitszweck ist nicht die Kultur, sondern die Persönlichkeit.

Wäre die Kulturfortschrittsmoral eine richtige Interpretation der Sittlichkeit, so müßte jeder Kulturfortschritt auch ein sittlicher sein; Kultur und Moral wären ein und dasselbe. Das lebendige Bewußtsein lehnt eine solche Zusammenlegung ab; die Begriffe Kultur und Moral decken sich nicht. Die Menschheit befindet sich zwar, von vorübergehenden Unterbrechungen abgesehen, kulturell in einer kontinuierlichen Aufwärtsbewegung; daß sie im gleichen Maße sittlich voranschreitet, ist keineswegs die wirkliche Auffassung. Kulturelle Entwicklung und sittliche Hebung halten miteinander nicht gleichen Schritt, beide Bewegungen fallen nicht zusammen. Lassen sich doch die Errungenschaften der Kultur nicht selten zu unsittlichen Zwecken mißbrauchen, ein Zeichen, daß sie an sich vielfach etwas sittlich Indifferentes sind, wie etwa besonders die Werke der technischen Kultur. Eine höhere Kultur bietet zwar der Betätigung sittlicher Gesinnung neue Gelegenheiten und Hilfsmittel dar, liefert aber auch dem Verbrechen gegen Eigentum und Leben neue Werkzeuge. Gemessen an dem Maßstab der Kulturfortschrittsmoral müßten alle technischen Errungenschaften auch schon sittliche Fortschritte sein, eine Auffassung, die dem tatsächlichen Bewußtsein ferne liegt; der Maßstab, der hier zur Anwendung gelangt, erlaubt nicht, das sittliche Lebensgebiet gegen das technische abzugrenzen.

Auch Wundt konnte sich über diesen Tatbestand nicht vollständig hinwegtäuschen; die Erkenntnis, daß die Förderung der Kultur nicht unter allen Umständen eine sittlich wertvolle Handlung bedeutet, verschafft sich Geltung. Dies. wenn der Philosoph meint, daß sich von andern

Digitized by Google

Zweckgebieten menschlichen Handelns das sittliche dadurch unterscheidet, daß es seinen Charakter niemals durch die Beschaffenheit der erstrebten Zwecke allein gewinnt, sondern daß es stets zugleich eine bestimmte Beschaffenheit der wirksamen Motive voraussetzt. Wie die individuellen Zwecke auf die sozialen, diese auf die humanen hinweisen, so erfordern auch letztere noch eine Ergänzung, nicht in der Weise, daß nochmal eine Unterordnung gegenüber einem höheren Zweckgebiete eintritt, wohl aber so, daß zum Zweck das Motiv hinzukommt. Auch die höchsten humanen Zwecke werden immer erst dann zu sittlichen Aufgaben, wenn zugleich die entsprechenden Beweggründe in Wirksamkeit sind. Auch die humanen oder kulturellen Zwecke, die Zwecke des allgemeinen Kultur- und Geisteslebens, sind, so gesteht nunmehr Wundt, an sich etwas sittlich Indifferentes; dies, obschon er sie als die letzten Zwecke des sittlichen Handelns bestimmt hat. Erst in Verbindung mit sittlichen Motiven erhalten diese Zwecke, so heißt es jetzt, sittlichen Charakter. Wundt selber erkennt also, daß das allgemeine Kulturleben nicht dazu ausreicht, das Wesen und die Eigenart des sittlichen Handelns zu erklären. Auch er steht unter dem Eindruck, daß die Förderung der Kultur nicht alles enthält, was zum Wesen der Sittlichkeit gehört. Statt nun den Fehler da zu suchen, wo er tatsächlich liegt, nämlich in der Unzulänglichkeit seiner Deutung der Sittlichkeit, in dem Umstande, daß sich Förderung der Kultur und sittliches Handeln nicht decken, statt dessen möchte Wundt die Ergänzung vom Subjekte hernehmen und die Steigerung der Kultur mit Hilfe entsprechender Motive zum sittlichen Handeln vervollständigen. Hierin liegt das Geständnis, daß die Förderung eines allgemeinen Kulturlebens nicht schon ihrem objektiven Wesen nach sittlichen Charakter hat, sondern erst auf Grund einer sittlichen Gesinnung sittlichen Wert bekommt. Ein sittlich gutes Handeln entsteht, das ist der Gedanke, nur dadurch, daß ein an sich indifferentes Handeln aus ethischen Motiven hervorgeht. Indessen wird hier das Verhältnis zwischen Zweck und Motiv, zwischen der objektiven und der subjektiven Seite des sittlichen Handelns

Digitized by Google

völlig verkannt. Zu beachten ist, daß sittliche Motive das objektiv Gute schon voraussetzen und gerade dadurch bedingt sind, daß dieses objektiv Gute Inhalt und Gegenstand des Willens wird. Der gute Wille oder die sittliche Gesinnung ist nichts anderes als der Wille zum Guten, der Wille, das Gute zu ergreifen und zu tun. Notwendig geht also das objektiv Gute dem subjektiv Guten oder der guten Gesinnung voraus; nur durch etwas objektiv Gutes werden sittliche Motive geweckt. Inhaltlich fügen daher die Motive zum objektiv Guten nichts hinzu. Das objektive Wesen des Guten wird nicht ergänzt, sondern nur gewollt, nur vom Willen ergriffen; dies allein ist es, was das Wesen der sittlichen Gesinnung oder der sittlichen Motive ausmacht. Die objektive Beschaffenheit des sittlich Guten steht unabhängig von allen Motiven fest, ist zwar Gegenstand, aber nicht das Produkt der Motive. Es geht darum in keiner Weise an, das Wesen des sittlich Guten oder der sittlichen Zwecke erst mit Hilfe der Motive gewinnen zu wollen; das Verhältnis muß vielmehr umgekehrt werden, nicht das sittlich Gute ist durch Motive bedingt, sondern die sittlichen Motive sind durch das sittlich Gute bedingt. So muß wenigstens das Verhältnis zwischen Motiv und Zweck bestimmt werden, wenn es nicht im konkreten Fall, sondern ganz allgemein ins Auge gefaßt wird. Im einzelnen Fall sind Motiv und Handlung häufig inhaltlich voneinander verschieden und wird dann das Motiv nicht von der Handlung selbst hergenommen, sondern von außen an sie herangebracht. Zuletzt aber gibt es nur deshalb sittliche Motive, weil es objektiv etwas sittlich Gutes gibt; zuletzt treten sittliche Motive und Gesinnungen dem objektiv Guten nicht als ein selbständiger Faktor gegenüber, sondern sind durch das objektiv Gute bedingt. Es ist eine Täuschung, wenn Wundt meint, daß sittliche Zwecke im Unterschiede von andern Lebenszwecken ihre volle Bestimmtheit erst mit dem Hinzutreten der entsprechenden Motive erhalten. Zwischen sittlichen und anderen Lebenszwecken besteht in dieser Hinsicht durchaus kein Unterschied, die einen wie die andern sind mit der Natur

Digitized by Google

der Dinge gegeben und unabhängig von jedem subjektiven Verhalten festgelegt; der Unterschied zwischen beiden Lebensgebieten liegt an einer anderen Stelle, nämlich im H a n d e l n. Nicht schon die sittlichen Zwecke als solche schließen eine Beziehung zu Motiven ein, sondern erst die sittlichen Handlungen. Erst wenn es zum Handeln kommt, tritt zwischen Sittlichkeit und andern Lebensgebieten der von Wundt angenommene Unterschied ein. Während etwa künstlerische und wissenschaftliche Tätigkeit ihren Wert ausschließlich ihrem objektiven Charakter verdanken, wird das sittliche Handeln vor allem nach der Gesinnung beurteilt. In d i e s e m Sinne besteht ein Unterschied zwischen Sittlichkeit und andern Lebensgebieten, keineswegs aber in dem Sinne, wie es Wundt darstellt; die sittlichen Zwecke lassen sich sehr wohl ohne Heranziehung von Motiven kennzeichnen. Was den von Wundt angeführten Zwecken zur Begründung eines sittlichen Handelns mangelt, das sind nicht die Motive, das ist vielmehr der Umstand, daß mit jenen Zwecken nicht das objektive Wesen des sittlich Guten erfaßt ist. Wäre das sittliche Handeln objektiv mit einer Förderung eines allgemeinen Kulturlebens identisch, so müßte mit solcher Tätigkeit auch der Inhalt der sittlichen Motive gegeben sein; die Motive treten zuletzt nicht von außen zu den sittlichen Zwecken hinzu, sondern sind durch sie bedingt und fallen inhaltlich mit ihnen zusammen. Nur in diesem Sinne weist das sittliche Handeln eine objektive und eine subjektive Seite auf. Objektiv gut ist das sittliche Handeln unabhängig von Motiven, lediglich auf Grund seiner Natur, seines Inhalts und seines Zweckes; subjektiv gut aber ist es auf Grund der Motive. Nur die subjektive Güte des sittlichen Handelns rührt von den Motiven her, die objektive Güte jedoch ist hievon unabhängig und nur durch die Zwecke oder Inhalte bedingt.

Immerhin erhebt sich vielleicht gegen diese Darstellung bis zu einem gewissen Grade ein Einwand. So wie Wundt die Motive auffaßt, gehen sie doch nicht in jeder Beziehung auf das objektiv Gute oder die sittlichen Zwecke zurück. Den I n h a l t freilich empfangen sie vom Objekt, vom sitt-

Digitized by Google

lich Guten, wie es objektiv geartet ist und sich dem Willen darbietet; allein zu diesem objektiven Element tritt ein rein seelisches hinzu, nämlich ein Gefühl. Ohne Gefühle gibt es, so lehrt Wundt mit einer weitverbreiteten Anschauung, keine Willenstätigkeit; ohne Lustempfindung vermag kein Objekt den Willen in Bewegung zu setzen. Bloße Vorstellungen lösen keine Willensakte aus; erst in Verbindung mit Gefühlen erhalten sie eine motivierende Kraft. Nur was den Menschen beglückt, vermag er zu erstreben; nur weil das Gute angenehm oder lustvoll ist, wird es ein Gegenstand des Wollens. Kurz, ohne Lustgefühle gibt es keine Motive. Der Mensch handelt nicht das eine Mal nach Vorstellungen oder Überlegungen, das andere Mal nach Gefühlen, sondern immer nach Gefühlen; nur die Gefühle verleihen den Gegenständen die bewegende Kraft. Die Forderung, das Gute ohne Neigung zu tun, enthält eine Unmöglichkeit; denn sie ist gleichbedeutend mit der Forderung, ohne Motive zu handeln.

Zunächst sei bemerkt, daß Wundt, wie mit Recht geltend gemacht wurde, auch mit dieser Lehre in Gefahr ist, in den Eudämonismus zurückzufallen. Die Lust soll zwar nicht mehr das erstrebte Objekt, aber doch die bewegende Kraft sein; indessen darf die Durchführbarkeit dieser Unterscheidung angezweifelt werden. Wenn der Mensch das Gute nur deshalb ergreift, weil es ihn befriedigt und beglückt, kommt diese Gesinnung nicht doch darauf hinaus, daß im Guten nur die Lust gesucht wird? Bedeutet eine solche Gestaltung der Motive nicht doch wieder einen Eudämonismus? In der Tat kann nicht zugegeben werden, daß der Eudämonismus vermieden ist; weiter auf diese Seite der Lehre von den sittlichen Motiven einzugehen, muß einem späteren Zusammenhang vorbehalten werden. Hier ist hauptsächlich festzustellen, daß sich an obigen Ausführungen über das Verhältnis zwischen Motiv und Zweck nichts ändert; auch wenn man mit Wundt annimmt, daß die Dinge und die Vorstellungsinhalte ihre Zugkraft für den Willen erst mit den Gefühlen erhalten, bleibt es dabei, daß die sittlichen Zwecke ihre Beschaffenheit unabhängig von den Motiven besitzen. Inhaltlich will auch Wundt die Motive ganz auf das Objekt

Digitized by Google

stützen, somit vom objektiv Guten herleiten; inhaltlich oder qualitativ fügen also die Motive zum objektiv Guten nichts hinzu, nur die bewegende Kraft der Gefühle bringen sie als neues Element mit. So will auch auf Wundts eigenem Standpunkte nicht einleuchten, wie sich die Beschaffenheit der sittlichen Zwecke zum Teil erst mit den Motiven ergeben soll. Nach wie vor gilt, daß die Motive zwar ein wesenhafter Bestandteil des sittlichen Handelns, aber nicht des objektiv Guten oder der sittlichen Zwecke sind, daß die sittlichen Zwecke zwar der Gegenstand, aber nicht das Produkt der Motive sind. Trotz des rein subjektiven Bestandteils, den Wundt in den Motiven erkennen will, bleibt vollauf in Geltung, was über das Verhältnis zwischen Zweck und Motiv, zwischen der objektiven und der subjektiven Seite des Sittlichen gesagt wurde.

Literatur

Fichte, System der Sittenlehre. Schleiermacher, Kritik der bisherigen Sittenlehre. J. H. Fichte, System der Ethik I (Geschichtlicher Teil). Wundt, Ethik. R. Haym, Die romantische Schule. Ein Beitrag zur Geschichte des deutschen Geistes. 2. Aufl. Berlin 1906. E. v. Hartmann, Phänomenologie des sittlichen Bewußtseins. Berlin 1879.

8. Die Menschennatur als höchste sittliche Norm (Persönlichkeitsethik)

In zweifacher Hinsicht sind die bisherigen kritischen Erörterungen einer positiven Lösung der Frage näher gekommen. Zunächst hat sich gezeigt, daß jeder Eudämonismus versagt, daß nicht ein Streben nach Lust, sondern eine Entwicklung von Anlagen und eine Erfüllung von Aufgaben den Sinn und Kern des Lebens bezeichnet, daß es in erster Linie und in der Hauptsache nicht auf Lust oder Befriedigung, sondern auf einen Zustand der Vollkommenheit abgesehen ist. Auch an die Sittlichkeit muß offenbar diese Lebensauffassung herangebracht werden; denn die Tugend ist eine Vollkommenheit und darum ebenfalls eine Entwicklung von Anlagen und die Erfüllung einer Aufgabe. Von der Idee der Vollkommenheit ist darum auszugehen, wenn das Wesen

Digitized by Google

der Tugend oder Sittlichkeit verdeutlicht werden soll, während es aussichtslos ist, die Erklärung vom Gedanken der Glückseligkeit oder Wohlfahrt herzunehmen. Der Vollkommenheitsgedanke hat denn auch, wie es scheint, noch in keiner Ethik vollständig gefehlt. Die Sittlichkeit erstrebt einen Zustand des Ideals; Ideal aber ist die Verwirklichung einer Idee, die Erfüllung eines Zweckes und die Entfaltung und Vollendung einer Anlage. Nicht eine eudämonistische, sondern nur eine teleologische Betrachtungsweise scheint daher dem Wesen der Sittlichkeit gerecht zu werden. Dann aber kommt alles darauf an, die Art oder das Besondere der sittlichen Vollkommenheit zu erkennen. Wodurch unterscheidet sich diese Vollkommenheit von einer andern Vollkommenheit? Zur Antwort auf diese Frage mußte vorderhand soviel festgestellt werden, daß hiebei nicht an ein allgemeines Kultur- und Geistesleben zu denken ist; jene Art der Vollkommenheit, die mit unpersönlichen Kulturwerten in das Menschheitsleben einzieht, deckt sich nicht mit sittlicher Vollkommenheit. Das sittliche Leben ist etwas anderes als ein allgemeines Kulturleben, ein unpersönliches Kulturleben ist nicht der Träger sittlicher Vollkommenheit. Die Sittlichkeit verlegt den Schwerpunkt in das Individuum, nicht in die Gesamtheit; nicht die Gesamtheit, sondern das Individuum ist der unmittelbare Träger sittlichen Lebens und sittlicher Tugend. Die Persönlichkeit ist es, die durch sittliches Handeln und sittliche Tugend vervollkommnet wird. Zunächst und unmittelbar haften sittliche Eigenschaften nur an der Persönlichkeit, am Charakter, am persönlichen Wollen und Handeln; Gesamtheiten nehmen solche Eigenschaften erst in zweiter Linie an, nämlich insofern, als sie aus Individuen zusammengesetzt sind. Als Vollendung der Persönlichkeit, als Vervollkommnung des persönlichen Individuums ist also die sittliche Tugend vor allem zu denken. Die Tugend ist „Rechtschaffenheit", d. h. richtige Haltung der Persönlichkeit. Die weitere Frage ist, ob es genügt, die Tugend als eine Vollkommenheit des persönlichen Individuums zu kennzeichnen, ob diese Bestimmung dem Begriff auch schon den ganzen Inhalt gibt. Daß dem nicht so ist,

Digitized by Google

wird durch die Tatsache bekundet, daß es einen Unterschied zwischen physischen und moralischen Vorzügen gibt. Ein großes Wissen ist ein schätzenswerter Vorzug der Persönlichkeit, sittlichen Charakter und sittlichen Wert hat dieser Vorzug an sich noch nicht; das gleiche ist von künstlerischen Fähigkeiten und andern Bildungselementen zu sagen. Nicht jede Vervollkommnung des persönlichen Individuums bedeutet auch schon eine sittliche Veredlung; der Gedanke der Vollkommenheit eines persönlichen Wesens füllt sonach den Tugendbegriff noch nicht aus, sondern ist nur dessen allgemeinerer oder generischer Bestandteil. Die Tugend ist persönliche Vollkommenheit, jedoch von einer besonderen Art; das Besondere, das unterscheidende Merkmal, ist immer noch zu suchen. Es gilt zu ermitteln, wodurch sich moralische Vorzüge von physischen unterscheiden.

In dieser Frage müht sich eine rein biologisch orientierte Ethik mit unüberwindlichen Schwierigkeiten ab. Ausgangspunkt ist der Lebensgedanke, der Gedanke des Lebens im allgemeinen. Vom Leben als solchem will diese Ethik zu einem Lebensideal und einer sittlichen Ordnung gelangen. Vom Leben als solchem wird deshalb auch der Maßstab der sittlichen Beurteilung hergenommen; das Leben soll entwickelt, gesteigert, gehoben werden. Eine fortschreitende Hebung und Vervollkommnung des Lebens gilt der biologischen Ethik als Ziel. Allein wie wenig dieser Gesichtspunkt eine spezifisch sittliche Vollkommenheit ergibt, ist schon daraus zu entnehmen, daß auf diese Weise die allerverschiedensten Ideale abgeleitet werden. Die heterogensten Denkrichtungen, wie Sozialismus und Individualismus, demokratische und aristokratische Lebensauffassung, gehen vom biologischen Gesichtspunkte aus, und jede weiß von da aus ihr Lebensideal zu begründen; ein deutliches Zeichen, daß der Gedanke des Lebens im allgemeinen allzu unbestimmt ist, als daß er dem Begriff der Tugend als Grundlage dienen könnte. Bloße Anpassung bedeutet nicht schon eine Tüchtigkeit, die mit sittlicher Tüchtigkeit zusammenfällt. Als ein bestimmtes Beispiel sittlicher Vorschriften und Einrichtungen sei nur die Monogamie angeführt. Die tatsäch-

Digitized by Google

lich gültige Ordnung läßt keinen Zweifel darüber aufkommen, daß nur diese Form der Ehe als eine sittlich zulässige zu betrachten ist; die darwinistische Ethik jedoch glaubte aus biologischen Gründen die monogame Ehe verwerfen zu sollen. Wieder zeigt sich, daß die biologische Ethik Maßstäbe zur Anwendung bringt, die mit denen des sittlichen Bewußtseins in Widerspruch geraten; der Gedanke des Lebens überhaupt ergibt noch keinen ethischen Gesichtspunkt und keinen ethischen Maßstab. Nicht alles, was von diesem Standort aus als wertvoll erscheinen mag, hat auch schon sittlichen Wert; „vitale" Werte und ethische Werte decken sich nicht. Die biologische Ethik dringt nicht über den Naturalismus hinaus; es leiten sich zwar physische Werte ab, die Eigenart sittlicher Werte jedoch bleibt unerklärt. Wie weit eine auf rein biologischer Grundlage ruhende Ethik davon entfernt ist, eine sittliche Lebensordnung zu gewinnen, zeigt endlich mit aller Deutlichkeit Nietzsche. Die Lebensentfaltung und Lebenssteigerung, die hier als Ideal gefeiert wird, hat so wenig mit dem Ideal des sittlichen Bewußtseins zu tun, daß Nietzsche selber den klaffenden Gegensatz keinen Augenblick übersehen, sondern seine Lehre als schroffe Negation der tatsächlich bestehenden Moral, als Immoralismus und Umwertung aller Werte gekennzeichnet hat. Der allgemeine, nicht näher bestimmte Lebensgedanke reicht an das spezifisch sittliche Leben nicht heran.

Soll das spezifisch Sittliche wirklich ergriffen, und soll sittliche Vollkommenheit in ihrem Unterschiede von physischen Vorzügen erfaßt werden, so ist zu beachten, daß letztere nur an einzelne Seiten der Menschennatur anknüpfen. Wissen, Urteilsfähigkeit, logische Schärfe, solche und ähnliche Vorzüge gehören unmittelbar nur dem denkenden Verstande an, berühren zunächst nur einen Teil, aber nicht das Ganze der menschlichen Persönlichkeit; und das scheint der Grund zu sein, warum diese Vorzüge an sich nur physischen, nicht auch sittlichen Charakter tragen. Nur der denkende Verstand wird durch sie vervollkommnet, nicht auch das Ganze der Persönlichkeit, die Persönlichkeit als solche. Das gleiche gilt etwa von rednerischen Fertigkeiten, von künst-

Digitized by Google

lerischer Ausbildung usw.; all diese Vorzüge ergreifen unmittelbar nicht die Persönlichkeit als Ganzes, sondern entwickeln nur einzelne Anlagen derselben. Im Unterschiede hievon ist es offenbar das unterscheidende Merkmal sittlicher Vorzüge, das persönliche Individuum als Ganzes, die Persönlichkeit als solche zu vervollkommnen. Träger sittlicher Vorzüge sind nicht mehr einzelne Seiten oder Fähigkeiten des persönlichen Wesens, sondern das persönliche Wesen selber. Wenn der Mensch sittliche Handlungen ausführt, als sittliches Wesen handelt, so macht er nicht mehr bloß Gebrauch von einzelnen Anlagen und Kräften seiner Natur, sondern betätigt seine Natur als einheitliches Ganzes. Nicht bloß die Vernunft und auch nicht bloß der freie Wille ist in Tätigkeit, sondern das vernünftigfreie Wesen handelt; kurz, die Persönlichkeit handelt, das menschliche Individuum als einheitliches Wesen, als Zusammenfassung aller Kräfte und Fähigkeiten zu einem einheitlichen Ganzen. Die verschiedenen Anlagen und Kräfte, die in der Menschennatur enthalten sind, stellen nicht eine bloße Vielheit und nicht ein bloßes Nebeneinander dar, sondern bilden zugleich miteinander eine Einheit, ein einheitliches Sein; und dieses einheitliche Sein ist die Persönlichkeit. In der Persönlichkeit als solcher sind alle Kräfte und Fähigkeiten des Menschen zu einem einheitlichen Wesen vereinigt und so einem höheren Ganzen eingegliedert. Dieses einheitliche Ganze der verschiedenen Kräfte und Fähigkeiten, der Mensch als einheitliches Sein oder als Persönlichkeit ist der Träger des sittlichen Handelns und der sittlichen Eigenschaften. Während physische Vorzüge nur einzelne Teile der Menschennatur ergreifen, haben sittliche Vorzüge ihren Sitz im einheitlichen Ganzen der Menschennatur. Die sittliche Tugend erweist sich als jene Art von Vollkommenheit, wodurch das persönliche Wesen als solches veredelt und vollendet wird. Hiemit harmoniert, daß die Tugend als höchste Vollkommenheit erscheint. Sittliche Werte vor allem begründen ein edles und wertvolles Menschentum, sittliche Vorzüge machen den Wert und die Würde des Menschen vor allen Dingen aus; sittliche Tüchtigkeit ist höchster Lebens-

Digitized by Google

wert, höchster Adel der Menschennatur, höchste Würde der Persönlichkeit. Sittlicher Charakter, sittliche Haltung und sittliche Gesinnung bezeichnet den Maßstab, wornach der Wert der Persönlichkeit in erster Linie eingeschätzt wird. Hier findet darum auch das Selbstgefühl und die Selbstachtung ihren eigentlichen und stärksten Halt; und nicht bloß die Selbstachtung, sondern auch die Achtung durch andere, d. i. die Ehre. Die Ehre im eigentlichen und strengen Sinne stützt sich auf moralische Vorzüge, hat die moralische Tüchtigkeit zur Voraussetzung und zum Inhalte; derjenige ist im Besitz der Ehre, der sich in den Augen seiner Mitbürger der moralischen Unversehrtheit erfreut. Auch im Begriff der Ehre drückt sich also die einzigartige Wertschätzung aus, die dem sittlich Guten und der sittlichen Tüchtigkeit zuteil wird. Das sittlich Gute erfreut sich einer unbedingten Wertschätzung, pflegt als das unbedingt Wertvolle bezeichnet zu werden. Kant hat darum eine Tatsache des sittlichen Bewußtseins formuliert, wenn er im guten Willen das einzige in der Welt erkannt hat, das unter allen Umständen und ohne Einschränkung für gut gehalten wird, und wenn er deshalb den guten Willen ausdrücklich den intellektuellen Vorzügen gegenübergestellt hat, mit der Begründung, daß letztere, so wertvoll sie sind, doch auch mißbraucht werden können, dann nämlich, wenn der Wille oder der Charakter, der sich ihrer bedient, nicht gut ist. Die Tugend erscheint als das höchste aller Lebensgüter, ein Rang, der ihr auch nicht durch die höchsten Leistungen der Wissenschaften und Künste streitig gemacht werden kann; mehr als Wissenschaft und Kunst veredelt den Menschen die Tugend.

Mit dieser Bestimmung der sittlichen Vollkommenheit ist auch die Aufgabe bezeichnet, welche durch diese Art von Vollkommenheit erfüllt wird. Vollkommenheit ist ja in jedem Falle die Erfüllung einer Aufgabe oder eines Zweckes; denn jede Vollkommenheit bedeutet die Entfaltung einer Anlage und so die Erfüllung eines Zweckes. Anlagen oder Fähigkeiten sollen entwickelt werden, tragen also die Bestimmung zur Entwicklung in sich und enthalten so den Hinweis auf ein Ziel oder einen Zweck; und ebenso unmittelbar

Digitized by Google

ist deshalb in der entwickelten Anlage oder im Zustand der Vollkommenheit die Beziehung zum Zwecke enthalten. Vollkommenheit ist nichts anderes als der erfüllte Zweck oder die erfüllte Aufgabe; Vollkommenheit und Zweck weisen also aufeinander hin, sind Korrelate und daher nicht voneinander zu trennen. Vervollkommnen heißt Anlagen entwickeln, Keime entfalten, Fähigkeiten ausbilden, heißt also Zwecke erfüllen. Der Vollkommenheitsgedanke ist nicht, wie man wohl gemeint hat, ein ästhetischer Begriff, sondern stützt sich in erster Linie auf einen Zweck, auf eine teleologische Denkweise; ein ästhetisches Moment mag hinzukommen, bildet aber nicht den Wesenskern der Sache. Bedeutet nun jede Vollkommenheit die Erfüllung eines Zweckes, so die höchste Vollkommenheit die Erfüllung eines höchsten Zweckes, nämlich jenes Zweckes, der dem Menschen oder dem persönlichen Wesen als solchem gesetzt ist und alle Teilzwecke der Menschennatur und des Menschheitslebens zu einem höchsten Lebenszwecke zusammenfaßt. Nicht bloß alle einzelnen Anlagen und Fähigkeiten der Menschennatur stellen Lebenszwecke oder Aufgaben dar, auch der Mensch als Ganzes genommen, auch die Persönlichkeit als solche verkörpert einen Zweck, somit einen Zweck, dem sich alle anderen Zwecke oder Aufgaben unterordnen; und diese höchste Lebensaufgabe ist es, die mit sittlicher Lebenshaltung und sittlicher Vollendung erfüllt wird. Die Teile der Menschennatur sind nicht bloß äußerlich, sondern innerlich miteinander verbunden, sind zu einem einheitlichen Wesen zusammengeschlossen. Sie sind nicht bloß wie die Teile eines Aggregats aneinander gereiht, sondern bilden in ihrer inneren Einheit etwas Neues und Höheres, ein über die bloße Vielheit der Teile hinausragendes Sein. Zur bloßen Vielheit tritt das Moment der Einheit hinzu und mit ihm das Moment eines neuen und höheren Zweckes. Wie an einem Organismus jeder Teil seinen besonderen Zweck hat, jedes Organ seine eigene Funktion ausübt, jedoch in Unterordnung gegenüber dem Ganzen, im Dienste des Organismus, wie also der Organismus als der höhere, die Teile und Teilzwecke überragende Zweck erscheint, so bildet auch die Menschen-

Digitized by Google

natur als die Gesamtheit und Einheit der Teile einen höheren, den Teilzwecken übergeordneten Zweck. Nicht bloß der Teil, sondern auch das Ganze soll eine Anlage entwickeln, einen Zweck erfüllen und einen Zustand naturgemäßer Vollendung erreichen; und diese Vollendung des Ganzen der Menschennatur deckt sich mit sittlicher Vollkommenheit. Der Mensch als solcher erfüllt seine Bestimmung und tritt in den Zustand höchster Vollendung ein. Sittliches Handeln, sittliches Leben, sittliche Vervollkommnung ist dem innersten Wesen nach die Erfüllung der obersten dem Menschen gesetzten Lebensaufgabe. In diesem Sinne bedarf es zur Erklärung der Sittlichkeit einer teleologischen Denkweise. Weil die Sittlichkeit den Gedanken der Vollkommenheit verwirklicht, kann sie nur durch eine teleologische Lebensanschauung aufgehellt werden, so jedoch, daß der Zweck, der durch sittliche Lebenshaltung erfüllt wird, nicht in einem unpersönlichen Gesamtleben, sondern im persönlichen Individuum gesucht wird. — Erscheint sonach die sittliche Vollkommenheit als jene Vollkommenheit, wodurch nicht einzelne Teile, sondern das einheitliche Ganze der Menschennatur vollendet wird, so ist hiemit auch schon gesagt, daß sie etwas anderes ist als eine bloße Harmonie der Teile, etwas anderes als eine harmonische oder allseitige Entwicklung der verschiedenen Teilanlagen der Menschennatur. Im Unterschiede von sittlicher Vollkommenheit ist harmonische Ausbildung mehr ein ästhetischer als ein sittlicher Vorzug; auch die vollendetste Harmonie bleibt hinter der sittlichen Vollkommenheit zurück. Das Wesen des Sittlichen wird mit dem Gedanken der Harmonie nicht erfaßt; weder an die Teile als solche noch an das Verhältnis der Teile zu einander knüpft die Sittlichkeit an, sondern an das einheitliche Ganze, das durch diese Teile gebildet wird.

Der erste, der diese Auslegung der Sittlichkeit mit aller Bestimmtheit vorträgt, ist Aristoteles. Der Gedanke, daß die Tugend die höchste Vollendung der menschlichen Persönlichkeit darstellt und so die Erfüllung einer letzten Aufgabe in sich schließt, gelangt mit aller Klarheit zum Aus-

Digitized by Google

druck. Diese höchste Aufgabe kann aber nur jene sein, die dem Menschen als solchem gesetzt ist, da ja durch die Tugend der Mensch als solcher vervollkommnet wird. Daß nun dem Menschen in der Tat eine solche Aufgabe gesetzt ist, erkennt der antike Philosoph durch eine Art Induktion, nämlich aus der Tatsache, daß das Leben allenthalben und auf allen Gebieten in einer Erfüllung von Zwecken besteht. Jeder Beruf, jeder Stand hat seine eigene Aufgabe, und überall hat deshalb die Lebenstätigkeit ihren Sinn darin, einen Zustand der Vollkommenheit herbeizuführen. Wie der Bildhauer die Aufgabe hat, ein tüchtiger Bildhauer, der Flötenspieler die, ein tüchtiger Flötenspieler zu sein, so ist es mit jeder Lebensarbeit; durchweg hat das Leben den Charakter einer Erfüllung von Zwecken. Soll nun, so fragt Aristoteles, jeder einzelne Stand und jede Sparte des Lebens einen Zweck haben, das Leben als Ganzes aber nicht? Soll der Zimmermann, der Schuster usw. eine bestimmte Aufgabe haben, der Mensch als solcher jedoch nicht? Diese Frage aufwerfen, heißt sie in den Augen des griechischen Denkers auch schon beantworten. Zum gleichen Ergebnis führt eine Überlegung, die nicht vom menschlichen Leben, sondern von der menschlichen Natur ausgeht. Alle Teile oder Organe der Menschennatur haben ihren besondern Zweck, die Augen sind zum Sehen, die Hände zum Greifen, die Füße zum Gehen da. Sollen nun, so lautet die Frage abermals, bloß die Teile ihren Zweck haben, die Menschennatur als Ganzes aber nicht? So ergibt sich auch von diesem Gesichtspunkte aus ein höchster, über alle andern Zwecke hinausragender Lebenszweck, und die Erfüllung dieses Zweckes erkennt Aristoteles in der Tugend.

Im übrigen leitet nicht bloß der Vollkommenheitsgedanke zur Erkenntnis an, daß die Sittlichkeit ohne teleologische Denkweise nicht zu begreifen ist; auch von anderen Seiten her wird der Zweck als ein Wesensbestandteil der Sittlichkeit erkannt. So wenn die Sittlichkeit als eine Vielheit und als ein System von Normen erscheint. Auch der Normgedanke enthält den Zweckgedanken. Normen sind nur in Wirksamkeit, wo ein Ziel erreicht werden soll;

Digitized by Google

denn das Leben normieren heißt, ihm eine bestimmte Richtung vorschreiben, ihm die Richtung auf ein bestimmtes Ziel hin geben. Normen enthalten also ihrem Begriffe nach den Hinweis auf ein Ziel und hiemit den Zweckgedanken. Normen und Zwecke sind ebenso Korrelate wie Vollkommenheit und Zweck; bedeutet jede Vollkommenheit, daß eine Anlage entwickelt und ein Zweck erfüllt ist, so bezeichnet jede Norm den Weg, der zu einem Ziele führt. Auch als ein System von Normen ist daher die Sittlichkeit ohne teleologische Betrachtungsweise nicht zu begreifen.

Ebensowenig scheint der Pflichtgedanke vollziehbar zu sein ohne den Zweckgedanken. Pflichten scheinen Aufgaben zu sein, der Pflichtgedanke wächst offenbar aus dem Gedanken der Aufgabe hervor, ist eine nähere Bestimmung dieses Gedankens. Pflichten sind speziell höchste Aufgaben, solche Aufgaben, die ihrer selbst wegen und nicht mehr in Unterordnung gegenüber andern zu erfüllen sind. So notwendig eine Definition der Idee des Berufes auf eine teleologische Denkweise zurückgreifen muß, ebenso notwendig eine Definition der Pflicht; beide, Beruf und Pflicht, verkörpern den Gedanken der Aufgabe oder Bestimmung, mit dem Unterschiede jedoch, daß es sich dort um eine Teilaufgabe handelt, um einen Zweck, der nur einem begrenzten Lebensgebiet gesetzt ist, hier um eine Aufgabe, die durch das Menschheitsleben als solches erfüllt werden soll.

Gleich der Pflicht schließt ferner der Begriff des Sollens den Zweckgedanken in sich; denn auch das Sollen enthält den Hinweis auf ein Ziel. Eine Weltordnung ohne Ziele würde zwar Tatsachen, aber kein Sollen enthalten. Jedes Ziel bedeutet schon ein gewisses Sollen, wenn auch noch kein sittliches Sollen. Die Anlagen und Kräfte der Naturwesen sollen entfaltet und vollendet werden; so will es die Natur, dies ist ihr Ziel und ihr Zweck. Einerseits läßt sich also von einer Zielsetzung das Sollen nicht hinwegdenken, anderseits wird da, wo sich ein Sollen geltend macht, ein Ziel vorausgesetzt.

Endlich ruht die Sittlichkeit auch, wenn sie einen Zustand des Ideals verwirklichen will, auf einer Zweckidee.

Digitized by Google

Ein Ideal ist bestimmt, realisiert zu werden, soll realisiert werden, nimmt also von selbst den Charakter des Zweckes an. In einer Weltordnung, die nur Tatsachen, aber keine Ziele, nur tatsächlich Gegebenes, aber kein Seinsollendes kennt, hätten auch Ideale keinen Sinn und keinen Platz. Mit einem Ideal tritt ein ideelles, gedankliches, vernunfthaftes Element in das Leben ein und so ein Element, das die Kategorie des bloß Tatsächlichen sprengt und die Schranken einer rein mechanischen Denkweise durchbricht.

So kennzeichnet sich die Sittlichkeit nach den verschiedensten Seiten hin als eine Lebensordnung, die nur im Zusammenhang mit einer teleologischen Betrachtung der Dinge verständlich wird; Vollkommenheit und Norm, Pflicht, Sollen und Ideal, all diese Begriffe weisen unmittelbar auf den Zweck hin. Demnach schwebte der griechischen Ethik doch eine richtige Erkenntnis vor, wenn sie von Anfang an und immer wieder vom höchsten Lebensziel ausging. In der Tat hängt die Sittlichkeit mit einem solchen Ziele zusammen; nur kommt alles darauf an, wie der Gedanke näher gefaßt wird. Als Glückseligkeit gedacht ist das letzte Ziel, so hat sich gezeigt, nicht geeignet zum ethischen Prinzip und zur Erklärung der Sittlichkeit; etwas anderes aber ist es mit einer höchsten Aufgabe, mit einem letzten Ziel im Sinne einer teleologischen Lebensanschauung. So verstanden erweist sich wirklich das höchste Lebensziel als die oberste Norm des sittlichen Denkens und Handelns. Soll der Unterschied zwischen physischen und sittlichen Begriffsinhalten, zwischen dem Tatsächlichen und dem Seinsollenden begreiflich gemacht werden, so muß ein Zweck in Rechnung gezogen werden; nur so läßt sich der Naturalismus überwinden und die Grundlage sittlicher Forderungen gewinnen. Und sofern nun die Sittlichkeit durch einen höchsten Lebenszweck bedingt ist, hat sie ihren Grund in der Menschennatur. Aus der menschlichen Natur selber fließt diese Lebensordnung; die eigene Natur schreibt dem Menschen diese Ordnung vor, und zwar insofern, als sie eine Vielheit von Anlagen und Kräften zu einem einheitlichen Ganzen vereinigt und so einen höchsten Lebenszweck erkennen läßt; die

Digitized by Google

Menschennatur so aufgefaßt bildet die oberste Norm der Sittlichkeit. In diesem Sinne erscheint die sittliche Ordnung als die Forderung der menschlichen Natur, als Naturgesetz und Naturordnung; das sittlich Gute ist das Naturgemäße, das Böse das Naturwidrige. So bewahrheitet sich auch am Menschen das allgemeine Seinsgesetz, daß alles Seiende das Gesetz seines Wirkens in sich selber trägt. Die Tätigkeit richtet sich, so lautet ein alter Grundsatz, nach dem Sein; eine bestimmte Natur oder Beschaffenheit bringt eine entsprechende Tätigkeit mit sich. Alle Tätigkeit fließt ja aus der Natur der Dinge, ist eine Erscheinung und Wesensäußerung der Dinge und hat deshalb in der Natur, wie ihre Ursache, so auch ihr Gesetz. Wie die Dinge sind, wie ihre Beschaffenheit ist, so wird ihr Verhalten oder ihre Tätigkeit sein; eine Einsicht, die allem Denken im Leben und in der Wissenschaft zu Grunde liegt. Da wie dort gilt es als selbstverständlich, daß die Dinge in ihrem Tun ihre Beschaffenheit offenbaren; und darum schließt sowohl das tägliche Leben wie das wissenschaftliche Denken von der Tätigkeit auf die Beschaffenheit der Dinge. Die Dinge sind uns mit ihrem Wesen oder ihrer Natur nicht unmittelbar gegeben, sondern wirken nur mit ihren Erscheinungen oder Tätigkeiten unmittelbar auf uns. Allein wir zweifeln nicht daran, daß uns indirekt mit den Tätigkeiten und Erscheinungen der Dinge auch deren Wesenheiten gegeben sind; die Forschung hält sich an den Grundsatz, daß sich in verschiedenen Tätigkeitsformen verschiedene Seinsformen offenbaren. Sofern es Aufgabe der Wissenschaft ist, die verschiedenen Seinsformen in ihrer Besonderheit zu erkennen und voneinander zu unterscheiden, sind ihr die Anhaltspunkte ausschließlich in der Tätigkeit der Dinge gegeben; einen andern Weg zur Erkenntnis der Dinge und ihrer Beschaffenheit gibt es nicht. Ist es also ein allgemeinstes Gesetz, daß der Beschaffenheit der Dinge die Beschaffenheit der Tätigkeit entspricht, so heißt dies, daß alle Tätigkeit durch die Natur der Dinge bestimmt und geregelt wird. Die Ordnung, der die Tätigkeit untersteht, ist mit der Natur der Dinge gegeben, hat den Charakter des Naturgesetzes; die Natur selber ist das Gesetz der

Digitized by Google

Tätigkeit. Die ganze Seins- und Weltordnung hat darin ihren Grund. Am deutlichsten springt dieser Sachverhalt in der vernunftlosen Natur, an den Naturwesen im engeren Sinne, in die Augen. Hier gilt der Satz, daß aus bestimmten Voraussetzungen eine entsprechende Wirkung notwendig und unfehlbar hervorgeht. Es besteht kein Zweifel, daß dieses Gesetz für Naturwesen ausnahmslose Geltung hat, daß die Naturwesen notwendig und unter allen Umständen sich so verhalten, wie es ihre Beschaffenheit mit sich bringt. Zum Teil anders gestaltet sich die Sachlage für das vernünftigfreie Wesen; der Naturzwang ist außer Geltung gesetzt, an seine Stelle tritt die freie Selbstbestimmung. Das vernünftigfreie Wesen als solches handelt nicht notwendig so, wie es das Gesetz seiner Natur verlangt, kann vielmehr seiner Natur zuwider handeln; der Mensch kann das Gesetz seiner Natur mißachten. Nicht unfehlbar kommt hier das Gesetz der Natur zur Geltung, sondern nur soweit, als es der freie Wille beschließt. Nicht durch einen Naturzwang wird jetzt das Gesetz der Natur zur Anwendung gebracht, sondern durch den freien Willen und nach Maßgabe der freien Entscheidung; und dies ist es, was die Besonderheit des Sittengesetzes ausmacht. Naturgesetz, Forderung der Natur ist auch das Sittengesetz, aber Naturgesetz von besonderer Art. Der Umstand, daß jetzt das Gesetz der Natur an den freien Willen herantritt und durch ihn zur Geltung gelangen will, dieser Umstand ist es, der das Sittengesetz vom Naturgesetz im engeren Sinne unterscheidet. Und dies ist auch der Grund, warum für das vernünftigfreie Wesen das Naturgesetz den Charakter des Sollens annimmt; hat das Naturgesetz im engeren Sinne den Charakter des Müssens, des unwiderstehlichen Zwanges, so tritt dem Menschen die Forderung der Natur als ein Sollen gegenüber. So gliedert sich das Sittengesetz einerseits einem größeren Ganzen ein, bildet als Naturgesetz einen Teil der Natur- und Weltordnung überhaupt, und erscheint anderseits als eine Ordnung von ausgeprägter Eigenart; das Sittengesetz ist jener Teil der Weltordnung, der dem vernünftigfreien Wesen entspricht.

Digitized by Google

Im übrigen scheint sich obige Bestimmung der höchsten sittlichen Norm dadurch zu empfehlen, daß sie der Wirklichkeit gerecht wird, geeignet ist, die Tatsachen des sittlichen Bewußtseins zu erklären. Bedeutet sittliche Tugend die Erfüllung einer höchsten Aufgabe, so ist begreiflich, warum sie als höchste Vollendung und höchste Würde der Persönlichkeit gilt. Es scheint in der Tat jene Norm ergriffen zu sein, die allem sittlichen Denken und Urteilen zu Grunde liegt; die allgemein lebendigen sittlichen Anschauungen scheinen von da aus verständlich zu werden. Dem sittlichen Bewußtsein kann mit Hilfe jener Norm allem Anschein nach der tatsächliche Inhalt gegeben werden. Soll die höchste Lebensaufgabe des Menschen erfaßt werden, jene Aufgabe, die der Mensch als solcher zu erfüllen hat, so ist darauf zu achten, daß der Mensch auf der Stufenleiter der Natur die oberste Stelle einnimmt. Eine Reihe von Natur- und Lebenszwecken findet ihren Abschluß. Auf der Stufe der Pflanze begnügt sich die Natur mit der Entfaltung und Ausgestaltung eines vegetativen Lebens; mit den an sich leblosen Stoffen und ihren chemischen und physikalischen Kräften einen pflanzlichen Organismus der naturgemäßen Entwicklung und Vollendung entgegenzuführen, ist hier der Zweck. Die leblose Materie ist nicht mehr sich selbst überlassen, sondern dient einem höheren Zwecke. Ein weiterer Zweck kommt mit dem tierischen Leben hinzu; das vegetative Leben ist nicht mehr Zweck, sondern dazu bestimmt, ein höheres, nämlich ein animalisches Leben auszugestalten. Nur so kann hier der Sinn der Natur und des Lebens verstanden werden. Mit dem Menschen endlich tritt noch einmal ein höherer Zweck hinzu; nicht bloß das vegetative, sondern auch das animalische Leben hat aufgehört, Zweck zu sein; vielmehr sollen jetzt sowohl chemische und physikalische wie auch vegetative und animalische Kräfte dazu dienen, ein geistiges Leben zu entwickeln. Ein geistiges Leben soll vollendet werden, und zwar nicht bloß mit geistigen, sondern zugleich mit materiellen und organischen Kräften. Das ist offenbar der Sinn und Zweck der Natur; alle möglichen Arten und Kategorien von Kräften, die sonst auf die

Digitized by Google

verschiedensten Seins- und Lebensformen verteilt sind, hat im Menschen die Natur zusammengefaßt, um sie einem geistigen Leben dienstbar zu machen. So nur kann über den Sinn des menschlichen Daseins gedacht werden. Von diesem Gesichtspunkte aus aber scheint die Sittlichkeit mit ihren Forderungen verständlich zu werden. Es wird begreiflich, daß es die sittliche Ordnung untersagt, animalische Regungen schrankenlos walten zu lassen, sondern gebietet, sie einem höheren Zwecke unterzuordnen. Nur so wird die Würde der Menschennatur gewahrt. Die Menschennatur, so aufgefaßt, scheint tatsächlich geeignet zu sein, dem sittlichen Bewußtsein den wirklichen Inhalt zu geben. Nur muß hinzugefügt werden, daß ein rein individualistischer Standpunkt für die Ableitung sittlicher Vorschriften unzulänglich wäre; so sehr nach den bisherigen Darlegungen der Mittelpunkt des sittlichen Lebens im persönlichen Individuum, nicht in einem allgemeinen und unpersönlichen Kulturleben zu suchen ist, so ist doch für die Erklärung der Sittlichkeit von grundlegender Bedeutung, daß die Menschennatur auch eine soziale Seite aufweist. Das Individuum darf nicht isoliert, nicht im Sinne eines einseitigen Individualismus aufgefaßt werden, sondern nur im Zusammenhang mit den mannigfachen sozialen Beziehungen, die in seiner Natur eingeschlossen sind. Eine brauchbare Lebensanschauung kommt nicht an der Tatsache vorbei, die Aristoteles mit dem Satze formuliert hat, daß der Mensch von Natur aus ein soziales Wesen ist. Die Menschennatur ist so eingerichtet, daß ihre Kräfte nur im Zusammenleben mit andern Individuen verwirklicht werden können; nur in der Gemeinschaft vermag der Mensch seine Anlagen auszubilden und seine Zwecke zu erfüllen. So erscheint er von Natur aus für das Zusammenleben bestimmt; es ist für ihn wesenhaft, Glied der Gemeinschaft zu sein, und zwar in den verschiedensten Beziehungen. Jene Gemeinschaft, der er vor allen Dingen anzugehören pflegt, ist die Familie. Sodann ist er regelmäßig Glied einer Gemeinde, eines bestimmten Standes, einer staatlichen Organisation usw., ist also auf das tiefste und nach

Digitized by Google

allen Seiten in das Zusammenleben hineingestellt. Von dem sozialen Charakter seines Wesens kann deshalb nicht abgesehen werden, wenn die höchste Lebensaufgabe, die ihm gesetzt ist, in die Teilaufgaben zerlegt werden soll. Mag der Mensch als Individuum Träger und Zielpunkt des sittlichen Lebens sein, so ist er doch nicht bloß Individuum, sondern zugleich soziales Wesen; mag sich das sittliche Leben zuletzt um das Individuum drehen, so schließt es doch eine Fülle sozialer Beziehungen und Aufgaben in sich; der Umstand, daß der Mensch nur im Zusammenleben und Zusammenarbeiten mit andern seine Kräfte gebrauchen und seine Bestimmung erfüllen kann, legt ihm zahllose Leistungen gegenüber der Gemeinschaft auf. Dies in dem Maße, daß das Leben mehr oder weniger im Dienste anderer aufgehen will; Beruf, Amt, Pflicht, all das scheint auf Dienstleistungen gegenüber andern hinauszukommen. Das Leben wird zu einem Dienste gegenüber Familie und Gemeinde, Staat und Gesellschaft. Dieser Seite des sittlichen Lebens weiß jedoch eine Moral, die das Prinzip und den Zielpunkt in die Persönlichkeit verlegt, vollkommen gerecht zu werden; die ungeheure Bedeutung, die im sittlichen Leben dem Altruismus zukommt, ja der Umstand, daß selbstloses und sittliches Handeln zusammenzufallen scheinen, braucht auf diesem Standpunkt durchaus nicht verkannt zu werden. Praktisch und sachlich mag das Menschheitsleben im Dienste anderer vollständig aufgehen, ideell aber und teleologisch weist es dennoch darüber hinaus. Auch mit der restlosen Hingebung an den Dienst der Mitwelt sinkt der Mensch nicht zu einem bloßen Mittel zur Förderung fremder Interessen herab; im Gegenteil, gerade durch selbstlose Hingebung an altruistische Zwecke, wie an die Aufgaben der Nächstenliebe, wird die handelnde Persönlichkeit selber im höchsten Maße veredelt und vervollkommnet. Die Betätigung der Nächstenliebe bedeutet für die handelnde Persönlichkeit, wie schon einmal hervorgehoben wurde, nicht bloß einen Dienst, sondern auch einen Gewinn; selbstlose Hingebung und Aufopferung für andere begründet höchsten und reinsten Seelenadel. Gerade altruistische Gesinnung

Digitized by Google

und altruistisches Handeln führt zur höchsten Vollendung der Persönlichkeit. Die Menschennatur ist von der Art, daß die einzelnen nur im Zusammenleben und in gegenseitiger Förderung ihre Aufgabe zu erfüllen vermögen; das Zusammenleben nimmt daher nicht den Charakter einseitiger Ein- und Unterordnung, sondern den einer gegenseitigen Dienstleistung an. Einerseits leistet derjenige, der sich der Ausübung der Nächstenliebe weiht, nicht bloß anderen Dienste, sondern vervollkommnet auch eben dadurch sich selbst, andererseits gelten solche Dienstleistungen nicht einem unpersönlichen Gemeinleben, sondern der fremden Persönlichkeit. Nach der einen wie nach der andern Seite hin erscheint die Persönlichkeit als der eigentliche und höhere Zweck. In diesem Sinne hat Kant einen richtigen Gedanken ausgesprochen, wenn er sagt, daß das persönliche Wesen niemals bloß als Mittel gebraucht werden dürfe, sondern immer zugleich Zweck sei.

Persönlichkeitsmoral und vollste Anerkennung der sozialen Pflichten schließen also einander keineswegs aus. Restlose Hingebung und Selbstvervollkommnung sind nicht etwa Gegensätze, sondern vereinigen sich zur vollsten Harmonie.

Darf einerseits das persönliche Individuum nicht isoliert, sondern nur als Glied der Gemeinschaft ins Auge gefaßt werden, so fordert anderseits die Individualität ihr Recht. Das Persönlichkeitsideal, das in der sittlichen Vollkommenheit verwirklicht ist, entfaltet nicht bloß eine allgemeine Idee, sondern trägt stets auch der Eigenart der Individuen Rechnung; das sittliche Ideal darf und soll nach Individuen verschieden ausfallen. Der Humanismus hatte recht, wenn er betonte, daß jeder einzelne bestimmt sei, das allgemeine Menschheitswesen in seiner Art auszuprägen, daß mit der Verschiedenheit der Individuen die allgemeine Idee der Menschennatur in immer neuen Formen in die Erscheinung treten soll. Nicht bloß das Allgemeine, sondern auch das Einzelne im Seienden ist der Entwicklung und Vervollkommnung bedürftig; dies deshalb, weil der allgemeine Begriff nur in der Vielheit der Individuen vollständig realisiert werden kann. Die Menschennatur ist von solcher Fülle, solchem

Digitized by Google

Reichtum des Inhalts, daß sie niemals durch ein einziges Individuum vollkommen dargestellt werden kann, daß es vielmehr einer unbegrenzten und unaufhörlich wachsenden Anzahl von Individuen bedarf, damit alle Anlagen und alle Seiten nach und nach zur Entfaltung gelangen. Was der einzelne in sich verwirklicht, ist bei aller Universalität immer nur ein begrenztes Stück Menschentum; den unendlich reichen Inhalt der Menschheitsidee vollständig in die Erscheinung treten zu lassen, ist dem einzelnen niemals gegönnt. Und diese Schranke besteht nicht bloß für das Individuum im Sinne der Einzelpersönlichkeit, sondern auch für eine große Gesamtpersönlichkeit, für eine Volksindividualität. Im Ganzen der Menschheit stellt auch ein Volk nur ein Individuum dar, auch ein großes und zahlreiches Kulturvolk verwirklicht nur eine besondere Form der Menschheitsidee, entwickelt ebenfalls nur einen begrenzten Typus des allgemeinen Menschenwesens. Nicht bloß die Individuen oder Einzelpersönlichkeiten, sondern auch die Völker müssen einander ergänzen, wenn es gilt, den vollen Inhalt und den ganzen Reichtum der Menschennatur zu entfalten. Nur in der Gesamtheit der Individuen und der Völker vermag sich die Menschennatur vollkommen auszuleben; jedes Individuum und jedes Volk hat die Bestimmung, die Menschennatur wieder nach einer andern Seite hin auszubilden; eine unendliche Produktivität, ein unbegrenztes schöpferisches Wirken soll zur Geltung gelangen. Erst wenn alle Formen, in denen Individuen und Völker das allgemeine Menschenwesen ausprägen, zusammengenommen werden, ergibt sich der volle Begriff des Menschenwesens; nur die Gesamtheit der Individuen und Völker und nur die Fülle der Zeiten vermag den Inhalt der Menschennatur vollkommen auszuschöpfen. Alles, was hier der Humanismus vom Humanitätsideal lehrt, trifft ohne Einschränkung auch auf das Tugendideal zu; denn gerade die sittliche Vollkommenheit wurde als Humanität im vollsten und edelsten Sinne, als höchste Entfaltung der Menschennatur erkannt. Der Umstand, daß hier die Natur allen dieselbe Aufgabe stellt, bedeutet nicht, daß sie bei einer Schablone stehen bleibt; vielmehr soll mit

Digitized by Google

der Einheit der Idee die unendliche Mannigfaltigkeit der Formen verbunden werden. Jeder ist berufen, das sittliche Ideal nach Maßgabe seiner Individualität und seiner persönlichen Verhältnisse, entsprechend seinen individuellen Anlagen und Fähigkeiten zu verwirklichen; die sittliche Lebensaufgabe ist zwar einerseits für alle dieselbe, nimmt aber anderseits für jeden einen persönlichen oder individuellen Charakter an. Das individuelle Moment geht unter allen Umständen in die sittliche Lebensaufgabe ein.

Daß die Auslegung, die hier der Sittlichkeit zuteil wird, nichts mit einer egoistischen Ethik zu tun hat, braucht darnach kaum noch ausdrücklich hervorgehoben zu werden. Nicht zu Gunsten einer egoistischen Moral wurden sozialer Eudämonismus und Kulturfortschrittsmoral abgelehnt, sondern zu Gunsten einer Persönlichkeitsmoral. Wenn das Individuum als Träger und Angelpunkt des sittlichen Lebens bestimmt wurde, so sollte hiemit nimmermehr die Selbstsucht oder der Egoismus zum Prinzip und zur Norm der Sittlichkeit erhoben werden. Nicht als das Organ und das Subjekt egoistischer Bestrebungen bildet das Individuum die Norm sittlichen Denkens und Handelns, sondern als die Verkörperung einer wertvollen Anlage, die entwickelt, einer erhabenen Idee, die verwirklicht, einer hohen Aufgabe, die erfüllt werden soll. Eine teleologisch gedachte Menschennatur ist etwas ganz anderes als ein Träger egoistischer Regungen. Nicht eine egoistische Moral, sondern ein ethischer Idealismus sollte der altruistischen Ethik entgegengestellt werden, eine Ethik, die eine ideale Lebensanschauung zur Grundlage hat. Nicht der Selbstsucht hat sich der Altruismus unterzuordnen, sondern den erhabenen Interessen der Persönlichkeit. Nicht ein subjektives Begehren sollte auf den Schild erhoben werden, sondern eine objektiv, unabhängig von allem menschlichen Begehren gesetzte Aufgabe, eine Aufgabe, die sich der Mensch nicht selber setzt, die ihm vielmehr durch seine Natur gesetzt ist. Die Erfüllung einer solchen Aufgabe erscheint, weit entfernt, ein Ausfluß der Selbstsucht zu sein, als eine Lebenstätigkeit, die geradezu das

Digitized by Google

Merkmal der Selbstlosigkeit besitzt. Im sittlichen Handeln wird nicht eine Befriedigung egoistischer Wünsche, sondern die Erfüllung einer objektiven Forderung, nicht etwas Gewolltes, sondern etwas Seinsollendes erblickt. Es war daher ein vollendetes Mißverständnis, die Persönlichkeitsmoral als einen Rückfall in den Egoismus zu kennzeichnen; beide Typen des ethischen Denkens sind gänzlich verschieden. Schließt sonach eine Persönlichkeitsethik die Selbstsucht geradezu aus, so ist es etwas anderes mit der Selbstliebe. Sowenig auf dem Standpunkt einer Persönlichkeitsethik das sittliche Handeln etwas mit einer Befriedigung der Selbstsucht zu tun hat, so doch mit einer Wahrung persönlicher Interessen, eben der höchsten Interessen der Persönlichkeit. Es sind Interessen, die nicht mit einem egoistischen Begehren gegeben sind, sondern damit, daß der Mensch eine höchste Aufgabe erfüllen und eine höchste Vollendung erreichen soll, nicht egoistische, sondern durch und durch ideale Interessen. Interessen solcher Art lassen zwar nicht für eine Selbstsucht, aber doch für eine geregelte Selbstliebe Raum. Erweist sich die Selbstsucht oder der Egoismus als ein ungeregelter Trieb, so kann die Selbstliebe etwas vollkommen Reines und Edles sein; und die edelste Selbstliebe betätigt sich in einer sittlichen Lebensführung, im Streben nach höchster Vollendung des eigenen Wesens. Schon Aristoteles hat deshalb in der Ausübung der Tugend die Kundgebung reinster Selbstliebe erkannt. Mag der Tugendhafte, so bemerkt er, für Freunde und Vaterland auf Vermögen, Würden und andere vielbegehrte Güter, ja selbst auf das Leben verzichten, ihm selber bleibt doch das höchste Gut, nämlich das Schöne und Edle, die Tugend. Die gute Tat, die Betätigung der Tugend überragt an Wert alle andern Güter; und diesem höchsten Gute gilt die Sorge des Tugendhaften. Stets befleißigt er sich der schönsten und edelsten Handlungsweise; in dieser Weise übt er Selbstliebe, nicht aber nach Art der Menge. Und das ist nicht bloß der Standpunkt des Aristoteles, sondern der Persönlichkeitsethik überhaupt; sie vereinbart sich zwar mit veredelter Selbstliebe, aber nimmermehr mit Selbstsucht oder Egoismus.

Digitized by Google

Mit dem Ergebnis, daß in die Sittlichkeit ein Zweckgedanke eingeht, hat der Gedankengang zu einer teleologischen Weltanschauung geführt. Vor allem an diesem Punkte bekundet sich ein Zusammenhang zwischen Sittlichkeit und Weltordnung überhaupt. Es scheint nicht möglich zu sein, die Tatsache der Sittlichkeit aus jeder Weltanschauung heraus verständlich zu machen; eine teleologische Weltanschauung und Weltordnung will sich als unentbehrliche Voraussetzung erweisen. Eine Weltordnung, die keine Zwecke und keine Ziele kennt, bietet für sittliche Normen und Pflichten keinen Raum und keine Möglichkeit; denn Normen sind, wie sich gezeigt hat, nur denkbar, wo das Leben auf ein Ziel hinweist. Eine mechanische Weltbetrachtung ist daher außer stande, die Sittlichkeit zu erklären. Woher wollte eine solche Denkrichtung den Maßstab zur sittlichen Beurteilung nehmen? Wo es nur physische Tatsachen, aber keine Ziele und Zwecke gibt, muß es auch an allen Normen fehlen, die dem Leben eine Richtung vorschreiben. Alles Seiende wäre nur das Werk blinder und zielloser Naturkräfte, jedes Wesen und auch die Menschennatur wäre bloß ein Aggregat, eine planlos zusammengewürfelte Summe von Seinselementen. Die Bestandteile der Menschennatur wären ohne inneren Zusammenhang und ohne innere Einheit, wären bloß mechanisch aneinandergereiht und nur äußerlich nebeneinander gelagert. Einer solchen „Natur" könnte freilich keine Norm entnommen werden; die Frage nach einer Norm hätte keinen Sinn. Ja nicht einmal von einer Natur als einem bestimmten einheitlichen Wesen zu sprechen, hätte in diesem Falle eine Berechtigung. Natur, Wesen, Ding, das ist mehr als ein mechanisches Aggregat, mehr als ein bloßes Nebeneinander und eine bloße Vielheit von Elementen; Natur ist etwas Einheitliches, ist Einheit in der Vielheit. Die Teile machen eine wirkliche oder innere Einheit aus; nur so bilden sie mehr als ein Aggregat, nämlich ein Wesen oder eine Natur. Hiemit aber führt schon der Begriff Natur oder Wesen über eine bloß mechanische Betrachtungsweise hinaus, enthält mit dem Merkmal der inneren Einheit bereits ein ideelles oder teleologisches Moment;

Digitized by Google

denn innere Einheit bedeutet soviel wie eine einheitliche Idee, welche die Teile zu einem einheitlichen Ganzen vereinigt, einen einheitlichen Plan, dem gemäß die Elemente zusammengefügt sind, einen einheitlichen Zweck oder Gedanken, dem sie dienstbar gemacht sind. Erst mit einer teleologischen Denkweise also bekommt der Begriff Natur oder Wesen seinen Sinn und seinen Inhalt. Soll das Ding oder Wesen mehr sein als die Summe der Teile, so muß das Prinzip der Einheit und mit ihm ein ideelles oder teleologisches Element hinzutreten. Erst eine so aufgefaßte Natur gibt, weil sie den Hinweis auf ein Ziel enthält, die Normen des Verhaltens an die Hand. Jetzt trifft zu, daß eine Idee verwirklicht, ein Plan durchgeführt, ein Zweck erfüllt werden soll; die Natur läßt einen Zweck und mit ihm ein Sollen und eine Norm erkennen. Eine teleologische Welteinrichtung dient der Tatsache sittlicher Normen als unerläßlicher Hintergrund. In diesem Sinne vor allen Dingen ergibt die Zergliederung der Sittlichkeit ein Stück Weltanschauung; nicht als Ausgangspunkt wurde eine teleologische Weltbetrachtung gewählt, wohl aber hat sie sich als Resultat jener Zergliederung ergeben.

Zugleich greift eine solche Auslegung der Sittlichkeit noch in einer anderen Hinsicht in den Bereich einer allgemeinen Lebens- und Weltanschauung ein. Schließt die Sittlichkeit eine höchste Aufgabe in sich, so kann sie nur einer positiven, nicht einer negativen, nur einer optimistischen, nicht einer pessimistischen Weltanschauung eingegliedert werden. Wer mit dem Buddhismus und mit Schopenhauer dazu neigt, dem Leben ein bloß negatives Ziel zu setzen, die Welt nicht zu bejahen, sondern zu verneinen, kann auch in der sittlichen Ordnung keine positive Aufgabe erkennen. Und doch ist nicht zu bestreiten, daß das sittliche Leben auf ein durch und durch positives Ziel ausgeht, auf ein Ideal und eine höchste Vollkommenheit. Nicht eine Verneinung, sondern die entschiedenste Bejahung des Lebens kommt darin zum Ausdruck. Freilich verlangt das Sittengesetz Selbstverleugnung und Selbstüberwindung; allein Gegenstand dieser Selbstverleugnung und Selbstüberwindung ist

Digitized by Google

nicht das ganze Selbst, nicht die Persönlichkeit als solche, sondern nur das niedere Selbst, nämlich die Gesamtheit jener Regungen, die der Idee und der letzten Bestimmung der menschlichen Persönlichkeit widerstreiten. Durch die Selbstverleugnung sollen daher nur Hindernisse aus dem Wege geräumt werden; es soll nur der Weg freigemacht werden für die Auswirkung des besseren Teils der Menschennatur, für die Realisierung ihrer innersten Idee und die Erfüllung ihrer höchsten Aufgabe. Die sittliche Ordnung als Ganzes genommen hat darum nicht negativen, sondern positiven Charakter; die negativen Vorschriften, die eine Selbstverleugnung fordern, ordnen sich einem positiven Ziele unter. Die Totalität der sittlichen Normen zielt nicht auf eine Verleugnung oder Verneinung, sondern auf eine Entfaltung und Vollendung der Persönlichkeit ab. Nur eine relative, nicht eine absolute Selbstverleugnung wird gefordert; die Selbstverleugnung ist nicht Zweck, sondern Mittel. Sogar Schopenhauer mußte diesem Sachverhalt teilweise Rechnung tragen, sofern ihm der Versuch, das sittliche Leben in ein negatives Ergebnis ausmünden zu lassen, doch nicht vollständig geglückt ist, die Selbstverleugnung vielmehr immer wieder in Selbstbejahung und Selbstbehauptung übergehen will.

Literatur

Aristoteles, Nikomachische Ethik. Wittmann, Ethik des Aristoteles. Regensburg 1920. Cathrein, Der Begriff des sittlich Guten. Philos. Jahrbuch. 12. Bd. Fulda 1899. Mausbach, Zur Begriffsbestimmung des sittlich Guten. Ebd.

9. Die formalistische Ethik

a) Kant

Kant ist gleichwohl der Anschauung, zur Erklärung der Sittlichkeit einer teleologischen Denkweise nicht zu bedürfen. Zwar gelangt auch er zu einer Persönlichkeitsmoral, zu einer Ethik, die das persönliche Individuum als den Mittelpunkt des sittlichen Lebens betrachtet; sittliche Tugend gilt auch ihm als die höchste Würde der Persönlichkeit. Auch bei Kant dreht sich das sittliche Handeln nicht etwa um ein unpersönliches Kulturleben, sondern um die Persönlichkeit.

Digitized by Google

Und dabei tritt der Philosoph in schärfsten Gegensatz zu jedem Eudämonismus; gerade von ihm ist die stärkste und geschichtlich bedeutsamste Reaktion gegen die eudämonistische Moral ausgegangen. Jeder Versuch, das sittliche Handeln als ein Streben nach Wohlfahrt und Glückseligkeit und als eine Befriedigung menschlicher Wünsche zu deuten, wird bekämpft, und jeder egoistischen Moral ein hochgesteigerter Idealismus entgegengestellt. Allein mit Hilfe eines Zweckgedankens will Kant diesen Idealismus nicht begründen, sondern von einem ganz andern Gesichtspunkte aus; sein ethischer Idealismus nimmt nicht den Charakter einer teleologischen Ethik, sondern den eines ethischen Formalismus an. Den Ausschlag gibt vor allem, daß Kant nicht von dem Gedanken der Vollkommenheit ausgeht, sondern von dem der Pflicht. Nicht die Tatsache, daß das sittliche Leben einen Zustand der Vollkommenheit mit sich führt, faßt er in erster Linie ins Auge, vielmehr sieht er in der Sittlichkeit vor allen Dingen das Gesetz, das Gebot, die Pflicht. Im vollsten Gegensatz zum Eudämonismus, der das sittlich Gute nur als das Begehrte und Begehrenswerte, als das Beglückende und Beseligende bestimmt, betont Kant, daß es das Seinsollende und Pflichtmäßige, daß es eine unbedingt maßgebende Ordnung ist, ein kategorischer Imperativ, der unter allen Umständen beobachtet werden soll. Die Pflicht bezeichnet jene Seite des sittlich Guten, an die Kant herantritt, und die bekannte Apostrophe an die Pflicht ist deshalb für seine Auffassung und Problemstellung nicht wenig charakteristisch. „Pflicht! Du erhabener großer Name, der du nichts Beliebtes, was Einschmeichelung bei sich führt, in dir fassest, sondern Unterwerfung verlangst, doch auch nichts drohest, was natürliche Abneigung im Gemüte erregte und schreckte, um den Willen zu bewegen, sondern bloß ein Gesetz aufstellst, welches von selbst im Gemüte Eingang findet und doch sich selbst wider Willen Verehrung (wenngleich nicht immer Befolgung) erwirbt, vor dem alle Neigungen verstummen, wenn sie gleich insgeheim ihm entgegenwirken: welches ist der deiner würdige Ursprung, und wo findet man die Wurzel deiner edlen

Digitized by Google

Abkunft, welche alle Verwandtschaft mit Neigungen stolz ausschlägt, und von welcher Wurzel abzustammen die unnachläßliche Bedingung desjenigen Werts ist, den sich Menschen allein selbst geben können?" Das ethische Problem wird zur Frage nach dem Ursprung der Pflicht. Nicht mehr in menschlichen Trieben und Neigungen soll deshalb der Ursprung des Guten gesucht werden, nicht mehr in Dingen, die der Gegenstand menschlichen Strebens sind, nicht mehr in Gütern und Zwecken; es gilt vielmehr, die Pflicht abzuleiten, das Gebot, das hier an den Menschen herantritt, die Ordnung, die ihn für alle Fälle bindet. Das Gute scheint nichts mit Neigungen und Wünschen, mit Zielen und Zwecken zu tun zu haben, sondern nur Ordnung und Gesetz zu sein; es wird zum bloßen, formalen oder inhaltslosen Gesetz. Durch die Sittlichkeit wird dem Menschen nicht eine Aufgabe gestellt, wird das menschliche Wollen nicht auf irgendwelche Ziele oder Zwecke hingelenkt, sondern dem Leben nur eine angemessene Ordnung gegeben; sittliches Handeln bedeutet nicht die Erfüllung einer Aufgabe, sondern nur die Beobachtung einer maßgebenden Ordnung. Die Sittlichkeit will das Leben nicht mit einem Inhalt ausfüllen, sondern nur Gesetz, nur Ordnung sein; nur die Funktion des Ordnens darf im Begriff der Sittlichkeit gesucht werden. Daß der Mensch auf Grund seiner Natur alle möglichen Zwecke zu erfüllen hat, will auch Kant keineswegs in Abrede stellen; nur ist er der Anschauung, daß die Erfüllung von Zwecken in sich nichts mit der Sittlichkeit zu tun hat. Nicht dadurch kommt es zur Sittlichkeit, daß der Mensch einen letzten Zweck erfüllt, sondern dadurch, daß er sich hiebei an die maßgebende Ordnung hält; nur regeln will das Sittengesetz das Menschheitsleben, nicht aber ausfüllen. Sobald der Mensch von seinen Kräften Gebrauch machen, seine Anlagen entfalten und seine Lebenszwecke erfüllen will, sieht er sich an eine bestimmte Ordnung gebunden; diese Ordnung ist das Sittengesetz. Die Sittlichkeit zieht nur die Grenzen, die der Mensch mit seiner Lebenstätigkeit nicht überschreiten soll, bildet gleichsam nur den Rahmen des Menschheitslebens, nicht aber dessen Inhalt; dem menschlichen Streben

Digitized by Google

sollen dadurch keine Gegenstände oder Ziele vorgehalten werden.

Ist schon aus dem Bisherigen zu ersehen, daß Kant eine Anschauung entwickelt, die ihm durch seinen Gegensatz zum Eudämonismus nahegelegt wird, so tritt dieser Sachverhalt noch deutlicher zu Tage, wenn Kant seinen Formalismus speziell der Nützlichkeitsmoral gegenüberstellt. Der gute Wille ist nicht durch das, was er bewirkt oder ausrichtet, nicht durch seine Tauglichkeit zur Erreichung eines Zweckes, sondern allein durch sein Wollen gut. Der Wert einer guten Handlung liegt nicht in dem, was erreicht werden soll, sondern in der Maxime, nach der sie beschlossen wurde, hängt also nicht von dem Gegenstand der Handlung ab, sondern nur von dem Prinzip des Wollens, das den Ausschlag gab. Nicht auf die Wirkungen und Zwecke kommt es an, sondern nur darauf, daß das Gesetz den Willen bestimmt. Nur die Achtung vor dem Gesetz, nicht das Streben nach irgendwelchen Gegenständen oder Zielen bildet den Beweggrund sittlich guter Handlungen. Wieder nimmt die Sittlichkeit den Charakter eines bloßen, formalen, inhaltslosen Gesetzes an; nur dann ist der Wille schlechterdings und ohne Einschränkung gut, wenn er bloß vom Gesetze bestimmt wird. So gelangt Kant dazu, das Gesetz als solches, den Gedanken der Gesetzmäßigkeit selbst zum Gesetz zu erheben. Handle gesetzmäßig, handle nach einem allgemein möglichen Gesetz, nach einer Maxime, von der du wollen kannst, daß sie allgemeines Gesetz werde; so lautet das oberste Sittengesetz. Nicht auf einen Gegenstand wird durch dieses Gesetz das Wollen hingelenkt, sondern nur auf das Gesetz selber; das Gesetz bestimmt nicht, was, sondern wie wir wollen sollen. Den Ursprung dieses Gesetzes findet Kant in reiner Vernunft. Als reine Form, als ein bloß formales Gesetz ist das Sittengesetz nicht ein Ausfluß der Totalität der Menschennatur, sondern nur die Vernunft schreibt dem Menschen dieses Gesetz vor; die sittliche Ordnung ist nicht Naturgesetz, sondern reines oder bloßes Vernunftgesetz.

Kant zweifelt nicht, den wahren Sinn der Sittlichkeit erfaßt zu haben; er ist überzeugt, mit seiner Formulierung des

Digitized by Google

obersten Sittengesetzes die Vielheit sittlicher Forderungen auf die letzte und gemeinsame Idee zurückgeführt zu haben; und deshalb steht ihm auch fest, daß sich aus jener höchsten Norm die besonderen Vorschriften ableiten und rechtfertigen lassen. Er legt sich z. B. die Frage vor, ob es erlaubt sei, im Falle der Not ein Versprechen zu geben, in der Absicht, es nicht zu halten. Die Antwort fällt negativ aus, weil man nicht wollen könne, daß eine solche Maxime allgemeines Gesetz werde. Man mag zwar die Lüge wollen, aber ein allgemeines Gesetz dieses Inhalts kann man nicht wollen, da es jedes Versprechen wertlos machen würde; zu einem allgemeinen Gesetz erhoben, zerstört eine solche Maxime sich selbst. Um zu erkennen, ob mein Verhalten sittlich gut ist, braucht es deshalb, wie Kant hinzufügt, keinen weitausholenden Scharfsinn; ich brauche mich bloß zu fragen: Kannst du wollen, daß deine Maxime ein allgemeines Gesetz werde? Besteht diese Möglichkeit nicht, so ist die Maxime verwerflich; und dies nicht wegen eines Nachteils, der sich aus dem Verhalten ergeben könnte, sondern weil sich die Maxime nicht zum Prinzip einer allgemeinen Gesetzgebung eignet, einer Gesetzgebung, für die mir die Vernunft unmittelbar Achtung abnötigt. So erweist sich der Grundsatz, nach einem allgemein möglichen Gesetz zu handeln, als Kompaß, mit Hilfe dessen sich in allen Lebenslagen der rechte Weg finden läßt. Er bedeutet den höchsten Maßstab der sittlichen Beurteilung, der zwar in seiner abstrakten Gestalt dem Bewußtsein nicht gegenwärtig zu sein pflegt, in Wirklichkeit aber doch dem sittlichen Denken zu Grunde gelegt wird.

Doch liegt die Bedeutung dieser Lehre in erster Linie nicht in der Formulierung eines obersten Sittengesetzes, sondern im Formalismus als solchem. Von dem Versuch, die Idee der Gesetzmäßigkeit selber zum Gesetz zu erheben, ist Kants Schule alsbald wieder abgekommen; geblieben ist dagegen der Gedanke des Formalismus, die Anschauung, daß die Sittlichkeit nicht einen Zweck oder eine Aufgabe verkörpert, sondern nur ein Gesetz oder eine Ordnung darstellt. Dieser Gedanke ist es, der bis auf den heutigen Tag in zahl-

Digitized by Google

reichen Variationen wiederkehrt und deshalb der Prüfung bedarf.

Was zunächst den Formalismus bei Kant selber betrifft, so muß eine Würdigung vor allem auf den geschichtlichen Ursprung zurückgreifen. Weniger ins Gewicht fällt hiebei allerdings, daß die Ethik vom „moralischen Sinn" einen Anknüpfungspunkt dargeboten hat, sofern sich hier schon eine deutliche Neigung bekundet, die Sittlichkeit auf eine höchste Norm zurückzuführen, die nichts mit Zwecken oder Aufgaben zu tun hat; eine Neigung, die ebenfalls schon als eine Reaktion gegen die Erfolgs- oder Nützlichkeitsmoral erkannt wurde. Dagegen verdient Beachtung, daß diese Reaktion durch Kant weitergeführt wird, und daß insofern sein Formalismus aus dem Gegensatz zum Eudämonismus herauswächst. Kant ist auf das tiefste durchdrungen von der Unbrauchbarkeit der eudämonistischen Moral, und aus dem Bestreben, eine zutreffendere Deutung der Sittlichkeit zu gewinnen, geht sein Formalismus hervor. Im Gegensatz zum Eudämonismus sieht er im Guten nicht das Begehrungsobjekt, nicht das Erstrebte oder Erstrebenswerte, sondern das Gesetz, die Pflicht, die unbedingt maßgebende und bindende Ordnung; das sittlich Gute ist nicht das Gewollte, sondern das Seinsollende. Nicht ein höchstes Gut stellt deshalb Kant an die Spitze, sondern den Gedanken des Gesetzes. Nur eine solche Betrachtungsweise werde der Sittlichkeit gerecht, während der Eudämonismus den Pflichtcharakter und mit ihm das Wesen des Sittlichen zerstöre; ist das Sittliche seinem Begriffe nach das Beglückende und das Nützliche, so wird der Charakter des unbedingt Seinsollenden oder Pflichtmäßigen vermißt. Daß nun Kant insoweit mit seiner Kritik des Eudämonismus vollkommen im Rechte ist, und daß er dem Wesen des sittlich Guten vielmals mehr gerecht wird als seine Gegner, ist nicht zu bestreiten; allein der Weg zu seinem Formalismus ist auf solche Weise noch nicht freigemacht. So wahr es ist, daß die Sittlichkeit dem Bewußtsein vor allem als eine unter allen Umständen maßgebende Ordnung gegenübersteht, als ein Gesetz, das unbedingt erfüllt werden soll, so ist hiemit doch

Digitized by Google

noch nicht dargetan, daß sie ein bloß formales oder inhaltloses Gesetz ist, ein Gesetz, das keine Beziehung zu einem Zwecke oder einer Aufgabe in sich schließt. Kant sucht den Fehler des Eudämonismus am falschen Platze. Nicht das war der Fehler dieser Ethik, daß sie in einem gewissen Sinne einen Zweckgedanken heranzog, ein materiales Prinzip verwendete und dem Sittengesetz einen Inhalt mitteilte, sondern dies, daß sie dem Zweckgedanken eine verkehrte Fassung gab und so ein Prinzip gewann, das allerdings zur Erklärung der Sittlichkeit ungeeignet war. Zunächst ist deshalb festzustellen, daß der Eudämonismus als eine Zweckmoral im strengen und eigentlichen Sinne nicht gelten kann. Nicht so fast ein Zweck oder eine Aufgabe wird zum Prinzip der Sittlichkeit gemacht, sondern ein Begehrungsobjekt; nicht ein Ziel, das dem Menschen objektiv, auf Grund seiner Natur gesetzt ist und deshalb angestrebt werden soll, sondern ein Ziel, das er sich selber setzt, auf Grund seiner Triebe und Neigungen anstrebt; und diese Auffassung wird, wie zugegeben wurde, der Eigenart des Sittlichen nicht gerecht. Nicht die Verwendung des Zweckgedankens ist es, was diese Ethik als unzulänglich erscheinen läßt, sondern der Umstand, daß statt eines wirklichen, objektiv gesetzten Zweckes nur ein Begehrungsobjekt als Prinzip angenommen wird. Nicht mit einer Zweckmoral im eigentlichen Sinne hat es Kant zu tun, sondern mit einer eudämonistischen Gütermoral. Nur die Gütermoral wird von ihm widerlegt, nicht auch die Zweckmoral oder die teleologische Ethik; nur das ist gezeigt, daß sich ein Begehrungsobjekt zur Erklärung der Sittlichkeit als untauglich erweist, nicht auch, daß das gleiche von einem wirklichen Zweckgedanken gilt. Kant irrt daher, wenn er meint, mit der Gütermoral auch schon die Zweckmoral als unbrauchbar dargetan zu haben. Nur eine Gütermoral ist geeignet, den Charakter der Pflicht und des unbedingt Seinsollenden am Guten zu zerstören, während umgekehrt ein eigentlicher und objektiver Zweck das Merkmal des Sollens mit sich bringt, insbesondere ein höchster Zweck, der nicht mehr über sich selbst hinausweist, sondern seiner selbst wegen erfüllt werden soll. Eudämonistische und

Digitized by Google

teleologische Ethik, Gütermoral und Zweckmoral sind wesentlich verschiedene Typen des ethischen Denkens; auf der Verwechslung dieser beiden Denkrichtungen beruht Kants Formalismus. Nicht durch Ausschaltung des Zweckgedankens, sondern gerade durch eine wirklich teleologische Betrachtungsweise ist der Eudämonismus zu verbessern.

Sodann hat Kant auch in einer zweiten Hinsicht den Fehler des Eudämonismus an der falschen Stelle gesucht; war es unzulänglich, statt eines wirklichen Zweckes ein bloßes Begehrungsobjekt einzuführen, so war es nicht minder verkehrt, das sittlich Gute einem andern Zwecke unterzuordnen und so auf die Stufe des Nützlichen herabzudrücken. Als das unbedingt Seinsollende verträgt das sittlich Gute eine solche Unterordnung nicht. Allein diese Tatsache bedeutet keineswegs, daß die Sittlichkeit überhaupt nichts mit einem Zwecke zu tun hat; vielmehr wird der Gedanke, daß das Gute selber höchster Zweck ist, dem Tatbestande vollauf gerecht. Ja gerade durch einen höchsten Lebenszweck scheint das Wesen des sittlich Guten als des unbedingt Seinsollenden begründet zu werden. Nicht das also war unter diesem Gesichtspunkte der Fehler des Eudämonismus, daß er überhaupt das sittlich Gute mit einem Zweck in Verbindung brachte, sondern dies, daß er das Verhältnis falsch bestimmte; nicht so liegt das Verhältnis, daß sich das Sittliche einem höheren Zwecke unterordnet, sondern so, daß es in sich selber einen höchsten Lebenszweck verkörpert. In diesem Sinne hätte Kant den Eudämonismus berichtigen sollen. Wieder beruht also sein Formalismus auf einer Verwechslung; die Tatsache, daß das sittlich Gute seinen Wert in sich selber hat, nicht aber erst mit den Folgen oder Wirkungen erhält, steht zwar einer eudämonistischen Erklärung und einer Unterordnung gegenüber einem höheren Interesse im Wege, schließt aber keineswegs jeden Inhalt und jede Beziehung zu einem Zwecke aus. Im sittlichen Handeln will sich der Mensch keine Vorteile verschaffen, kommt es ihm nicht auf den Nutzen oder Erfolg an; ein Formalismus jedoch ist hiemit noch nicht gerechtfertigt. Kant ist zwar im Rechte mit seinem Kampf gegen die eudämonistische

Digitized by Google

Moral, irrt aber mit der Meinung, daß dann nur noch ein Formalismus als einzige Möglichkeit übrig bleibt. Wie wenig die Einwände, die Kant gegen die Güterlehre erhebt, auch eine teleologische Moral treffen, hätte ihm ein Einblick in die Ethik des Aristoteles zeigen können, eine Ethik, die nichts mit einem bloßen Eudämonismus und einer Nützlichkeitsmoral gemein hat, sondern den Charakter eines vollkommen reinen Idealismus besitzt, obschon sie ganz auf teleologischer Grundlage ruht. Der Zweck ist hier nicht ein äußerer, vom menschlichen Willen erstrebter Erfolg, sondern ein immanenter Zweck, d. h. eine wertvolle Idee, die unmittelbar durch das sittliche Handeln selber verwirklicht wird, nicht der Gegenstand eines egoistischen Begehrens, sondern eine höchste Aufgabe, die dem Menschen objektiv gesetzt ist und deren Erfüllung ihn deshalb auf die Stufe höchster Vollkommenheit erhebt. Ein Zweckgedanke dieser Art ist keineswegs geeignet, eine ideale Auffassung der Sittlichkeit zu zerstören, sondern umgekehrt, einen durchaus reinen Idealismus zu begründen. Hier hätte Kant ersehen können, daß eine Gesetzesmaterie nicht notwendig auf ein egoistisches Streben hinweist, nicht notwendig an „Triebe" und „Neigungen" appelliert und den Willen „psychologischen Gesetzen" ausliefert, daß sie ihn vielmehr auch zum Werkzeug einer erhabenen Idee und einer hohen Aufgabe machen kann. Ein materiales Prinzip, wie es Aristoteles einführt, wendet sich durchaus nicht an niedere Begierden oder Gefühle, an ein bloßes Lust- oder Wohlfahrtsstreben, sondern gebraucht den Willen als Organ einer teleologisch eingerichteten Menschennatur, d. h. zur Verwirklichung eines wertvollen Gedankens und zur Erfüllung einer edlen Aufgabe. Eine Materie solcher Art hat nicht den Charakter des Begehrten, sondern des Seinsollenden, weshalb gegenüber diesem Typus des ethischen Denkens alle Befürchtungen, die Kant gegenüber einem materialen Prinzip hegt, gegenstandslos sind. Kant hätte somit zuerst zeigen müssen, daß auch der hier eingeschlagene Weg nicht gangbar ist; dann erst wäre die Bahn für seinen Formalismus frei gewesen. In Wirklichkeit hat Kant an eine Auseinandersetzung mit einer solchen Ethik

Digitized by Google

gar nicht gedacht. Sein Gesichtskreis war eingeengt auf die unmittelbar vorausgehende Periode; hier aber fand er die Ethik, abgesehen von der englischen Gefühlsmoral, nur in der Gestalt des Eudämonismus oder der Nützlichkeitsmoral vor, so daß ihm die eigentlich teleologische Ethik, wie sie etwa bei Aristoteles oder auch im Mittelalter vorliegt, unbekannt geblieben ist. So hängt die Annahme, daß nach der Widerlegung der Nützlichkeitsmoral nur Raum für einen Formalismus bleibt, daß ein ethischer Idealismus nur in dieser Gestalt möglich ist, in der Luft. Kant meint, ein egoistisches Prinzip nur mit einem Formalismus vermeiden zu können; allein Aristoteles hatte mit Hilfe des Zweckgedankens eine Ethik aufgebaut, woran der Egoismus schlechterdings keinen Anteil hat, eine Tatsache, die unserm Philosophen, wie schon Trendelenburg und Zeller hervorgehoben haben, entgangen ist.

Sodann hängt Kants ethischer Formalismus mit dem Rationalismus des 18. Jahrhunderts zusammen. Gemeint ist jene Geistesrichtung, die nur allgemeine und notwendige Wahrheiten zu kennen scheint, den Sinn für das Konkrete und Historische jedoch vermissen läßt, eine Geistesrichtung, die der Philosophie Kants durchweg den Stempel aufdrückt, nicht zuletzt auch seiner Ethik. Nur als ein System allgemeiner und notwendig geltender Gesetze steht ihm die Sittlichkeit vor Augen, das geschichtlich Bedingte und Wechselnde im sittlichen Denken scheint ihm zu entgehen. Gehört doch für Kant die Allgemeinheit so sehr zu den Merkmalen sittlicher Vorschriften, daß sie geradezu deren Wesenskern bildet; in der Möglichkeit, allgemeines Gesetz zu werden, wird das Prinzip der Sittlichkeit erkannt. Daß nun eine so abstrakte Auffassung der Sittlichkeit den Gedanken des Formalismus bis zu einem gewissen Grade nahelegt, läßt sich nicht verkennen. Allgemeine, abstrakte, für alle Lebensverhältnisse gültige Vorschriften haben in der Tat etwas Formales an sich; sie sind nicht geeignet, das Leben auszufüllen, ihm den eigentlichen und vollen Inhalt zu geben, sondern nur, wie es scheint, es zu ordnen. Die Sittlichkeit erweckt unter diesem Gesichtspunkte wirklich den Ein-

Digitized by Google

druck einer bloßen Ordnung, nicht auch den einer dem Leben gesetzten Aufgabe. Abstrakte oder allgemeine Vorschriften bleiben hinter der Mannigfaltigkeit der Lebensinhalte zurück; Gesetz und Leben scheinen sich in der Tat wie Form und Inhalt zu verhalten. Indessen ergibt sich auf solche Weise höchstens ein relativer, nicht ein vollständiger und eigentlicher Formalismus, nämlich nur ein Formalismus, der nichts anderes ist als ein höherer oder geringerer Grad der Abstraktheit. Aller Inhalt mangelt auch abstrakten Vorschriften nicht, nur ist es ein abstrakter oder unbestimmter Inhalt. Dazu kommt, daß eine so abstrakte Betrachtungsweise nicht das Ganze, sondern nur eine Seite der Sittlichkeit erfaßt. In Wahrheit besteht die sittliche Ordnung keineswegs bloß aus allgemeinen und notwendigen Vorschriften, sondern weist auch zahllose konkrete Elemente auf. Die an sich allgemeinen Vorschriften behalten ihren abstrakten Charakter nicht, werden vielmehr unaufhörlich auf die konkreten und wechselnden Verhältnisse angewendet und nehmen dadurch konkrete und veränderliche Inhalte in sich auf. Dies in dem Maße, daß fortwährend auch rein persönliche Verhältnisse zu berücksichtigen sind. Immer wieder spitzen sich die Gewissensvorschriften zu rein persönlichen Pflichten zu; jedem erwachsen aus seiner persönlichen Eigenart und seiner persönlichen Lebenslage Pflichten, die nicht auch für andere bestehen. Die Sittlichkeit als konkretes Ganzes betrachtet, als die Gesamtheit aller Vorschriften, die in einer bestimmten Zeit und unter bestimmten, geschichtlich gewordenen Verhältnissen in Geltung sind, setzt sich also nicht bloß aus allgemeinen und notwendigen, sondern auch aus konkreten und vergänglichen Bestandteilen zusammen. Und so aufgefaßt, streift die Sittlichkeit jeden, auch den relativen Formalismus ab. Jetzt treten Gesetz und Leben einander nicht mehr wie Form und Inhalt gegenüber, jetzt ist vielmehr das Gesetz inhaltlich ebenso bestimmt und ebenso konkret wie das Leben. Mag es eine abstrakte und einseitige Betrachtungsweise mit sich bringen, daß am Sittengesetz ein gewisser Formalismus entdeckt wird, eine allseitige Auffassung schließt diesen Gedanken aus. Wieder hätte Kant bei Aristo-

Digitized by Google

teles eine Art des Denkens vorgefunden, die ihn vermutlich vor seinem Formalismus bewahrt hätte. Sowenig der griechische Philosoph übersieht, daß die sittliche Ordnung auf allgemeine, notwendige und unvergängliche Vorschriften zurückgeht, sowenig läßt er außer acht, daß diese Vorschriften mit der Anwendung auf die gegebenen Verhältnisse konkreten und zeitgeschichtlichen, ja persönlichen und individuellen Charakter annehmen. Immer wieder erinnert Aristoteles daran, daß das menschliche Handeln durchweg unter singulären Verhältnissen vor sich geht, und daß infolgedessen auch die sittlichen Vorschriften sich diesen Verhältnissen anpassen. Während Kant an der Sittlichkeit nur das Allgemeine und Notwendige sieht, hat Aristoteles zugleich das Konkrete und Wechselnde beachtet, eine Betrachtungsweise, die geeignet ist, einem Formalismus vorzubeugen.

Endlich hat auch Kants Erkenntnislehre einen Anteil an dem Formalismus. Der Philosoph glaubt, dort gezeigt zu haben, daß alles Erkennen, Wahrnehmung wie Denken, sich aus zwei verschiedenartigen Bestandteilen zusammensetzt, aus einem empirischen Inhalt und einer reinen oder apriorischen Form. Tritt jener von außen an den Menschen heran, so ist diese mit reiner Vernunft gegeben, mit der Erkenntniskraft, wie sie von Natur aus geartet und eingerichtet ist. Die Vernunft als solche besitzt von Natur aus zwar bestimmte Formen zur Erkenntnis, aber noch keine wirkliche Erkenntnis; soll es dazu kommen, so müssen diese an sich reinen oder inhaltslosen Formen aus der Erfahrung einen entsprechenden Inhalt in sich aufnehmen. Eine reine Vernunftform und ein empirischer Inhalt sind die beiden Wesensbestandteile jeder Erkenntnistätigkeit. Dieses Ergebnis der erkenntnistheoretischen Zergliederung überträgt nun Kant in der Ethik auf das menschliche Handeln; gleich dem Erkennen gilt ihm auch das praktische Handeln als zusammengesetzt aus einem empirischen Inhalt und einer reinen Form. Ergibt sich das empirische Element dieses Mal mit der Betätigung und Entfaltung der verschiedenen Anlagen der empirischen Menschennatur, so das apriorische mit der Einhaltung einer entsprechenden, aus reiner Vernunft fließenden

Digitized by Google

Ordnung. Der Gebrauch der menschlichen Kräfte und Fähigkeiten darf nicht ein regelloser sein, sondern muß sich an eine vernünftige Ordnung halten. Diese dem Menschheitsleben von der Vernunft vorgeschriebene Ordnung hat, wie alles, was aus bloßer oder reiner Vernunft stammt, den Charakter einer reinen und inhaltslosen Form; sie ist bloß Ordnung oder Gesetz, nur bestimmt, das Leben zu regeln, nicht auch, ihm den Inhalt zu geben oder ein Ziel zu setzen. Den Inhalt gewinnt das Leben dadurch, daß der Mensch seine Kräfte entfaltet, seine Anlagen entwickelt und seine Aufgaben erfüllt; sittlichen Charakter aber erhält diese Lebenstätigkeit, soweit sie mit der vernunftgemäßen Ordnung übereinstimmt. In diesem Sinne setzt sich das menschliche Handeln analog dem Erkennen aus einem empirischen und einem apriorischen Bestandteil zusammen.

Unverkennbar ist unter diesem Gesichtspunkte Kants Ethik seiner Erkenntnislehre nachgebildet; seine Ethik kennzeichnet sich als die praktisch gewendete Erkenntnislehre. Kants Formalismus ruht, von dieser Seite betrachtet, auf einem erkenntnistheoretischen Vordersatz, hängt daher auch in seinem Werte von diesem ab. Es kommt darauf an, ob jener Vordersatz zu Recht besteht, ob Kant unser Erkennen einwandfrei analysiert hat; und in dieser Beziehung kann in der Gegenwart das Urteil kaum mehr zweifelhaft sein. So groß auch der Einfluß ist, den Kants Erkenntnislehre, als Ganzes genommen, bis auf den heutigen Tag ausübt, und so groß der Wert sein mag, der ihr mehr oder minder zuerkannt wird, so ist diese Lehre doch an jenem Punkte, der hier in Frage kommt, allgemein preisgegeben. Es kann nicht eingeräumt werden, daß Kant unser Erkennen in zutreffender Weise zergliedert hat, daß sich die Elemente so, wie Kant meint, auf Vernunft und Erfahrung verteilen; weder bezüglich der Wahrnehmung noch bezüglich des Denkens hat sich seine Analyse probehaltig erwiesen. Um nur einen Punkt herauszugreifen, so ist die empirische Psychologie der Gegenwart durchaus nicht geneigt, die Raumvorstellung als reine Anschauung, d. h. als apriorische, aller Erfahrung vorausgehende Erkenntnisform zu betrachten, weist vielmehr dem-

Digitized by Google

gegenüber darauf hin, daß jene Vorstellung erst allmählich zustande kommt, daß das Lokalisieren erlernt, durch Übung an den Dingen der Erfahrung erworben werden muß, und daß insbesondere auch das Sehen im dreifach ausgedehnten Raume das Ergebnis einer Entwicklung ist. Weit entfernt, eine in der Erkenntniskraft a priori bereitliegende und fertige Erkenntnisform zu sein, ist die Raumvorstellung das Produkt der Erfahrung. Schon hier also, in ihrem ersten Stadium, entbehrt Kants Erkenntnislehre der notwendigen Grundlage; und ähnliche Mängel ließen sich weiterhin nachweisen. Es trifft nicht zu, daß sich das Erkennen in der Weise, wie Kant will, in die Bestandteile zerlegt; die Frage, in welchem Maße die Erkenntniskraft, und in welchem die Erfahrung an dem Zustandekommen des Erkennens beteiligt ist, hat keine annehmbare Lösung gefunden. Der Satz, daß die Erfahrung die Inhalte, die reine Vernunft die Formen liefert, ist zum mindesten in der von Kant durchgeführten Fassung verkehrt; und insofern hat der Philosoph aus der Erkenntnislehre auf das Gebiet der Ethik einen unhaltbaren Gesichtspunkt übertragen. Sowenig wie die Raumvorstellung ist das Sittengesetz eine reine, inhaltslose, aus bloßer Vernunft fließende Form. Gesetz und Leben verhalten sich nicht wie reine Form und Inhalt; die Sittlichkeit ist mehr als eine bloße Umgrenzung oder Umrahmung des Lebens, gibt dem Leben nicht bloß eine Form, sondern auch einen Inhalt, ja sogar den höchsten und vornehmsten Inhalt. Sie ist nicht bloß Lebenshaltung, sondern auch Lebensentfaltung, ist Auswirkung von Anlagen, Kräften und Fähigkeiten; all das aber bedeutet mehr als die Einhaltung einer bloßen Form oder die Beobachtung einer Grenze, bedeutet Inhalte des Lebens. Die Sittlichkeit bewirkt ferner Steigerung und Vollendung des Lebens; und auch das ist mehr als eine bloße Form, ist abermals Lebensinhalt. Die Art und Weise, wie Kant das Verhältnis zwischen Leben und Gesetz bestimmen möchte, wird somit der Wirklichkeit nicht gerecht; das Wesen der Sittlichkeit wird verkannt, wenn darin nur ein Gesetz, nur eine Ordnung, nicht auch die Entwicklung von Anlagen und die Erfüllung einer Aufgabe erblickt wird.

Digitized by Google

Es ist darum auch eine Täuschung, wenn Kant der Meinung ist, in der Sittlichkeit nur die allgemeine Idee der Gesetzmäßigkeit entdecken zu sollen und aus dieser Idee alle besonderen Vorschriften erklären zu können. Unzulänglich sind solche Erklärungsversuche schon deshalb, weil sie auf der falschen Annahme beruhen, daß die Sittlichkeit nur aus allgemeinen Vorschriften besteht. In Wirklichkeit schließt die sittliche Ordnung auch Vorschriften in sich, die nur persönliche und individuelle Verhältnisse betreffen, Vorschriften also, die nicht bestimmt sind, verallgemeinert zu werden, sondern nur einen einzelnen Fall regeln sollen. Die Maxime, so zu handeln, wie es ein allgemein mögliches Gesetz fordert, kann daher vor allem in solchen Fällen nicht der Ursprung und die Grundlage der Gewissensvorschrift sein. Aber auch davon abgesehen, kennzeichnet sich die Sittlichkeit keineswegs als eine Lebensordnung, die an sich vom Inhalt der Menschennatur und des Menschheitslebens abgelöst ist und wie von außen an das Leben herankommt; vielmehr ist die sittliche Ordnung wie jede Seinsordnung durch die Natur der Dinge begründet. Wie dargetan wurde, gibt es Handlungen, die von Natur aus gut, und solche, die von Natur aus böse sind. Diebstahl und Betrug sind notwendig schlecht; die Eigenschaft des sittlich Schlechten ist mit der Natur, mit der Beschaffenheit solcher Handlungen unzertrennlich verwachsen. Aus dem nämlichen Grunde sind Eltern- und Nächstenliebe ein für allemal und notwendig gut. Unmöglich kann übersehen werden, daß hier die Ordnung aus der Natur der Dinge fließt, mit der Natur der Dinge und der Verhältnisse gegeben ist und so den Charakter einer Naturordnung und eines Naturgesetzes aufweist. Nicht als eine Ordnung, die von außen an das Leben herangebracht wird, erscheint das Sittengesetz, sondern als eine Ordnung, die aus dem Leben selber hervorgeht und mit ihm innerlich zusammenhängt. Leben und Ordnung erweisen sich nicht als zwei Faktoren, die einander nur äußerlich näher treten und nur eine äußere Verbindung eingehen, sondern als solche, die einen ursprünglichen und unauflösbaren Zusammenhang darstellen. Es ist ganz unmöglich, zu einer Begründung oder

Digitized by Google

Rechtfertigung sittlicher Vorschriften zu gelangen, wenn hiebei von der Beschaffenheit der Menschennatur, ihren Bedürfnissen und Anlagen, ihren Interessen und Zwecken abgesehen wird; stets zeigt sich vielmehr, daß die sittlichen Forderungen auf die Bedürfnisse und Anlagen, Interessen und Zwecke der Menschennatur Rücksicht nehmen und in dieser Rücksichtnahme ihren Grund haben. Den Eltern werden Pflichten auferlegt im Hinblick auf die Bedürfnisse und Interessen der Kinder, den Kindern mit Rücksicht auf die Bedürfnisse und Interessen der Eltern, den Staatsbürgern mit Rücksicht auf die Natur und die Aufgaben des Staates; die Natur der Dinge und die Beschaffenheit der Verhältnisse gibt immer wieder den Ausschlag. Nicht eine reine, auf sich selbst gestellte, von Natur und Leben abgelöste Vernunft ist die Quelle des Sittengesetzes, sondern nur eine Vernunft, die Natur und Leben befragt, stellt sittliche Forderungen auf. Mag das Sittengesetz in seinen allgemeinen Bestandteilen oder in seiner Anwendung auf konkrete und persönliche Verhältnisse ins Auge gefaßt werden, eine bloße oder reine Vernunft gibt in keinem Falle eine ausreichende Grundlage ab.

Es ist darum auch eine Verkennung der Sachlage, wenn Kant meint, daß der sittliche Charakter des Wollens nicht durch den Gegenstand oder Inhalt, sondern nur durch die Beziehung zu einem reinen Vernunftgesetz bedingt ist, daß es nicht darauf ankommt, was wir wollen, sondern darauf, wie wir wollen. Die sittliche Gesinnung entsteht keineswegs unabhängig von Inhalten und Gegenständen, sondern ist durchaus an entsprechende Inhalte oder Gegenstände gebunden; der gute Wille kommt nur dadurch zustande, daß das objektiv Gute Gegenstand des Wollens wird. Fremdes Leid ist nicht etwa bloß eine Gelegenheit, eine anderweitig, nämlich durch ein reines Vernunftgesetz bedingte Gesinnung zu betätigen; vielmehr ist die gute Gesinnung, die in einem Akt der Hilfeleistung zum Ausdruck gelangt, durch diesen Akt selber bedingt; der Akt der Hilfeleistung ist der Gegenstand und der Grund der guten Gesinnung. Fremder Not zu Hilfe zu kommen, ist etwas an sich und objektiv Gutes und begründet deshalb einen guten Willen oder eine

Digitized by Google

gute Gesinnung. Das sittlich Gute liegt hier zunächst in dem objektiven Charakter der Handlung, nicht in einer äußeren Form, die hiebei eingehalten wird; die gute Gesinnung, die einem solchen Verhalten entspricht, hat ihren Grund im Objekt, nicht im handelnden Subjekt. Der Charakter des sittlich Guten wird nicht durch das Subjekt in die Handlung hineingetragen, sondern ist ihr unabhängig vom Subjekt auf Grund ihrer objektiven Beschaffenheit eigen; und gerade die Hinwendung zum objektiv Guten, die Ergreifung eines solchen Gegenstandes ist es, was dem Willen die Eigenschaft des Guten verleiht. Handlung und Gesinnung dürfen nicht in der Weise auseinander gerissen werden, wie es Kants Formalismus mit sich bringt; vielmehr besteht die gute Gesinnung in dem Willen, das objektiv Gute zu tun. Was den Willen gut oder böse erscheinen läßt, ist also nicht die Art und Weise, wie er will, sondern das, was er will. Die sittliche Gesinnung bedeutet nicht bloß die Form einer Willenstätigkeit, sondern eine Willensrichtung, eine Willenshaltung somit, die bereits einen Inhalt in sich schließt. Wäre Kant im Rechte, so gäbe es, wie jüngst zutreffend hervorgehoben wurde, nur eine gesetzmäßige und eine gesetzwidrige Gesinnung; in Wirklichkeit gibt es aber auch eine gute und eine schlechte, eine wohlwollende und eine liebevolle, eine rachsüchtige und eine mißtrauische Gesinnung usw., lauter Begriffe, die einen Willen mit einem bestimmten Inhalt bezeichnen.

Begreiflich, daß auch Kant nicht ganz umhin kann, diesem Tatbestand Rechnung zu tragen, daß er sich trotz aller Bestimmtheit, mit der er das Sittengesetz als ein formales Gesetz kennzeichnet, genötigt sieht, dieses Gesetz mit den Inhalten und Zwecken des Lebens in Verbindung zu bringen. Die reine Vernunft bleibt doch nicht die einzige Quelle des Sittengesetzes; der kategorische Imperativ scheint dem Philosophen zugleich einen absoluten Zweck vorauszusetzen. Haben Sachen nur relativen Wert, nur den Wert von Mitteln, so haben Personen oder Vernunftwesen absoluten Wert und so den Charakter von Selbstzwecken; und nur deshalb, weil es solche Wesen gibt, kann es auch einen kate-

Digitized by Google

gorischen Imperativ geben. Nur aus der Vorstellung dessen, was notwendig für jedermann Zweck ist, weil es Zweck in sich selber ist, d. h. nur aus der Vorstellung vernünftiger Wesen geht ein solcher Imperativ hervor. Das oberste Sittengesetz lautet deshalb von diesem Gesichtspunkte aus: Handle so, daß du die Menschheit, sowohl in deiner Person als in der Person eines jeden andern, jederzeit zugleich als Zweck, niemals bloß als Mittel gebrauchst.

Kein Zweifel, daß jetzt das Prinzip des Formalismus durchbrochen ist. Jetzt fließt das Gesetz nicht mehr bloß aus der Vernunft, sondern zugleich aus dem Leben; es ist nicht mehr formales oder reines Gesetz, sondern hat mit der Beziehung zu einem höchsten Zwecke einen bestimmten Inhalt bekommen. Die Vernunft zieht sich nicht mehr auf sich selbst zurück, sondern schöpft das Gesetz aus der Natur der Persönlichkeit; nicht die Vernunft, die bloße oder reine Vernunft, sondern das Vernunftwesen ist jetzt der Grund der Sittlichkeit. Das formale Prinzip ist einem materialen gewichen. Kaum braucht hervorgehoben zu werden, daß Kants Versuch, diese zweite Formulierung des obersten Sittengesetzes aus der ersten abzuleiten, mißlungen ist; die Idee der Persönlichkeit als eines höchsten Lebenszweckes ist ein Gesichtspunkt, der mit der bloßen Maxime, nach einem allgemein durchführbaren Gesetz zu handeln, nicht schon gegeben ist. Trotzdem möchte Kant den Formalismus auch jetzt noch festhalten, wie die Bestimmung verrät, daß der Zweck nicht „als ein zu bewirkender, sondern selbständiger Zweck, mithin nur negativ gedacht werden" muß, d. h. als ein Zweck, „dem niemals zuwidergehandelt" werden darf. Unverkennbar spricht sich hierin das Bestreben aus, die Sittlichkeit auch jetzt noch als bloße Ordnung und bloßes Gesetz zu kennzeichnen, als eine Ordnung, die dem Leben zwar Grenzen oder Schranken zieht, aber keinen Inhalt verleiht. Hiemit harmoniert, daß jener höchste Zweck, der das Sittengesetz bedingt, auch als „oberste einschränkende Bedingung" des menschlichen Handelns bezeichnet wird. Der Zweck, der hiebei im Spiele ist, sei nicht zu denken als eine Wirkung, die hervorgebracht werden soll, sondern nur als

Digitized by Google

eine Grenze, die nicht überschritten werden darf. Allein gegenüber einer solchen Fassung des Sittengesetzes erheben sich wieder alle Schwierigkeiten, die dem Formalismus bereits entgegengestellt wurden. Im übrigen nimmt so das Sittengesetz einen reinen negativen Charakter an, den Charakter einer Ordnung, die zwar Verbote, aber nicht auch Gebote enthält. In Wirklichkeit stellt die Sittlichkeit nicht bloß Verbote auf, sondern fordert auch positive Leistungen; und auf dieser Seite der Sache ruht sogar das Schwergewicht, da doch das sittliche Leben auf positive Werte und Vorzüge abzielt, auf sittliche Tugend und Vollkommenheit. Sittliche Werte bedeuten nicht bloß Grenzen, die dem Leben gezogen werden, sondern Lebensinhalte; das sittliche Verhalten ist nicht erschöpft mit der Unterlassung des Bösen, sondern besteht vor allem in der Ausübung des Guten. Wie eine bloß negative Sittlichkeit jene einzigartige Vollkommenheit und Würde ergeben soll, die in der Tugend verwirklicht ist, wäre nimmermehr verständlich zu machen.

Begreiflich ist jetzt auch, daß Kant umsonst bemüht ist, aus seinem formalen Prinzip, ohne Rücksicht auf Erfahrung und Leben, bestimmtere Pflichten abzuleiten; die Versuche, jenes Prinzip als einzigen Kompaß zu gebrauchen, sind gescheitert. Nur scheinbar gelangt Kant auf diesem Wege zu spezielleren sittlichen Vorschriften; tatsächlich schleichen sich unbemerkt Gesichtspunkte ein, die der Erfahrung und der Natur entnommen sind. Dies z. B., wenn Kant die Pflicht der Selbsterhaltung zu begründen sucht; an die Stelle des allgemeinen und völlig abstrakten Gesetzesgedankens will jetzt das Naturgesetz treten. „Handle so, als ob die Maxime deiner Handlungen durch deinen Willen zum allgemeinen Naturgesetz werden sollte"; so lautet nunmehr das oberste Sittengesetz. Es ist klar, daß sich mit dem Wortlaut auch der Gedanke verändert hat; nicht mehr die reine Vernunft ist jetzt Gesetzgeberin, sondern die Menschennatur als Ganzes genommen. Der Selbstmord steht nicht im Einklange mit der natürlichen Selbstliebe des Menschen, würde einen Widerspruch in die Menschennatur hineintragen; die Selbstliebe wäre einerseits dazu bestimmt, das Leben zu erhalten,

Digitized by Google

anderseits würde sie den Menschen veranlassen, aus Furcht vor den Übeln das Leben zu zerstören. Ein und derselbe Drang würde der Erhaltung und der Vernichtung des Lebens dienen; das wäre in der Tat ein Widerspruch in der Natur und deshalb ein Gesetz, bei dem die Natur nicht bestehen könnte. Nicht bloß die reine Vernunft ist jetzt im Spiele, sondern auch die Natur mit ihrer Beschaffenheit, ihren Trieben und Interessen. Die Vernunft zieht sich nicht mehr auf sich selbst zurück, sondern wird zum Organ dessen, was die Natur verlangt; das Sittengesetz muß, so wird jetzt vorausgesetzt, mit den Interessen und Forderungen der Natur im Einklang stehen. Die wirklichen Motive, die der Pflicht der Selbsterhaltung zu Grunde liegen, sind freilich trotzdem nicht getroffen. Nicht ein Widerspruch mit einem physischen Triebe gibt den Ausschlag, wohl aber ist Kant mit der Einsicht, daß die sittlichen Vorschriften in der Beschaffenheit und Bestimmung der Menschennatur wurzeln, auf dem rechten Wege; und hiemit ist der ursprüngliche Standpunkt verlassen.

Auch die übrigen Versuche, aus dem Gesetz der reinen Vernunft die besonderen Vorschriften der Sittlichkeit abzuleiten, sind mißlungen. Dabei fällt auf, daß Kant nicht bloß versucht ist, zu Gunsten *empirischer* Gesichtspunkte über die reine Vernunft hinauszugehen, sondern auch dazu neigt, das Unsittliche auf einen logischen Widerspruch zurückzuführen, wie schon das obige Beispiel erkennen läßt; der Selbstmord ist deswegen unzulässig, weil sich ein Gesetz ergeben würde, das einen Widerspruch enthält. Auch mit dieser Wendung des Gedankens wird der ursprüngliche Standort verlassen und in das Gesetz eine neue Auffassung hineingetragen. Der kategorische Imperativ wendet sich nicht an das Denken, sondern an das Wollen; eine intellektualistische Deutung der Sittlichkeit, eine Zurückführung des sittlich Guten auf das Wahre oder logisch Richtige liegt hier dem Philosophen ferne. Erst das Bemühen, vom obersten Sittengesetz aus zu bestimmteren Vorschriften zu gelangen, bringt die Neigung mit sich, das Sittliche auf das logische Gebiet hinüberzuspielen. Weil sich die anfängliche

Digitized by Google

Grundlage als zu eng erweist, werden zur Erklärung der lebendigen sittlichen Anschauungen auch noch andere Gesichtspunkte herangezogen, bald von dieser, bald von jener Seite. Aber auch damit noch nicht zufrieden, läßt sich Kant sogar verleiten, im vollsten Widerspruch mit dem ganzen Charakter und dem Geiste seiner Ethik egoistische Motive zu verwerten. Dies, wenn er auf die Frage eingeht, warum ich nicht wollen kann, daß die Maxime, im Fall der Not ein gegebenes Versprechen zu mißachten, Prinzip einer allgemeinen Gesetzgebung werde. Den Grund der Unmöglichkeit, solches zu wollen, sieht nämlich Kant nicht bloß in dem Schaden, welcher der Gesamtheit erwächst, sondern auch darin, daß der Betreffende seinen eigenen Zweck verfehlt; die Erlaubnis, ein gegebenes Versprechen zu verletzen, würde sich gegen das eigene Interesse kehren. So wenig vermag Kant, wenn es gilt, besondere sittliche Forderungen zu rechtfertigen, dem Formalismus treu zu bleiben; die Erkenntnis, daß die reine Vernunft keine ausreichende Grundlage der Sittlichkeit abgibt, läßt sich nicht vollständig unterdrücken, sondern drängt unwiderstehlich zur Erweiterung der Grundlage. Von einer folgerichtigen Durchführung des eingenommenen Standpunktes ist also Kant weit entfernt. Und doch wurde sein letztes ethisches Werk, die „Metaphysik der Sitten", bisher gar nicht herangezogen. Hier gerät nämlich der Formalismus erst recht in Gefahr; der Mensch als Selbstzweck hat jetzt nicht mehr negativen, sondern positiven Charakter, ist nicht mehr bloß eine Norm, der nicht zuwidergehandelt werden darf, sondern ein Lebensziel, das positiv gefördert werden soll. Der Formalismus scheint endgültig preisgegeben zu werden.

Als eine unhaltbare Auslegung der Sittlichkeit hat sich sonach der Formalismus in verschiedenen Beziehungen erwiesen. Einmal hielten die Erwägungen, auf welchen Kant fußt, der Kritik nicht stand; weder der so berechtigte Gegensatz zur Erfolgsmoral noch der Rationalismus des 18. Jahrhunderts noch Kants Erkenntnislehre vermochte dem Formalismus den notwendigen Halt zu bieten. Sodann hat sich gezeigt, daß diese Auffassung die Wirklichkeit unerklärt läßt,

Digitized by Google

daß sie die Sittlichkeit weder in sich noch in ihrem Verhältnis zum Leben verständlich zu machen weiß. Und endlich wurde dargetan, daß Kant selber den Standpunkt nicht festzuhalten vermag, sondern nach den verschiedensten Seiten darüber hinausgeht. Kann es also nicht zweifelhaft sein, daß Kant an dem Eudämonismus seiner Zeit zwar eine völlig durchschlagende Kritik geübt, mit seinem Formalismus aber keinen gangbaren Ausweg eröffnet hat, so darf sich hieran auch noch die Feststellung reihen, daß in einer bestimmten Hinsicht Kant sogar den nämlichen Fehler begeht wie der von ihm so zutreffend kritisierte Eudämonismus. Gemeint ist ein Fehler, der auch schon an der intuitiven Moral hervorgehoben werden mußte. All diese Denkrichtungen, Eudämonismus, intuitive Moral und Formalismus, treffen darin zusammen, daß sie die Sittlichkeit gleichsam nur in einem einzelnen Punkte der Menschennatur wurzeln lassen, sei dies nun der Glückseligkeitsdrang oder ein moralischer Sinn oder die reine Vernunft. Jede dieser Grundlagen wurde als zu schmal erkannt. Soll eine befriedigende Erklärung gefunden werden, so ist zu beachten, daß die sittlichen Forderungen allseitiger mit der Menschennatur zusammenhängen. Nicht bloß Vernunftgesetz ist die sittliche Ordnung, sondern auch, ja vor allem, Naturgesetz, Forderung der Menschennatur. War es verfehlt, wenn der Eudämonismus den Standpunkt nur in einem isolierten, vom Glückseligkeitsdrang beherrschten Willen nahm, so war es nicht minder einseitig, sich demgegenüber auf eine isolierte Vernunft zurückzuziehen; gegenüber den Versuchen, die Sittlichkeit nur auf das Begehren zu stützen, genügt es nicht, nur die Vernunft als Grundlage zu wählen. Weder das bloße Glückseligkeitsstreben noch die leere Vernunft, sondern nur das Ganze der Menschennatur gibt eine ausreichende Grundlage ab. Inwiefern Kants Vernunftgesetz einerseits ein berechtigtes Element enthält, anderseits der Ergänzung bedarf, ist darnach klar. Keine Frage, daß die sittliche Ordnung wirklich als Vernunftgesetz gedacht werden darf, daß sie in der Tat eine Ordnung ist, die dem Menschen durch die eigene Vernunft vorgeschrieben wird. Der Philosophie des Altertums ist diese

Digitized by Google

Erkenntnis von Anfang an und durch alle Phasen vollkommen geläufig, und auch das Mittelalter hat niemals unterlassen, die sittlichen Forderungen mit der Vernunft in Zusammenhang zu bringen; allein an eine reine, auf sich selbst gestellte Vernunft war nicht gedacht. Vielmehr wurde die Vernunft aufgefaßt als das Sprachrohr der objektiv bestehenden, in der menschlichen Natur verkörperten Ordnung. Die Vernunft erkennt, was natürliche Ordnung ist, erkennt die sittlichen Forderungen aus der Natur der Persönlichkeit und macht sie dem Menschen bekannt; sie spricht nicht bloß im eigenen Namen, sondern vor allem im Namen einer natürlichen, unabhängig von ihr bestehenden Ordnung. Das Sittengesetz ist nicht bloß ein Erzeugnis der Vernunft, sondern zunächst eine auf Grund der Natur geltende Ordnung; und Sache der Vernunft ist es, dieser natürlichen Ordnung Ausdruck zu verleihen. Nur in diesem Sinne ist die sittliche Ordnung Vernunftgesetz, aber nicht im Sinne Kants; sie ist zugleich Vernunftgesetz, aber nicht reines oder bloßes Vernunftgesetz.

Literatur

Kant, Kritik der praktischen Vernunft. Leipzig 1906. Ders., Grundlegung zur Metaphysik der Sitten. Leipzig 1906. Ders., Metaphysik der Sitten. Leipzig 1907. A. Trendelenburg, Der Widerstreit zwischen Kant und Aristoteles in der Ethik. Historische Beiträge zur Philosophie. 3. Bd. Berlin 1867. 171 ff. K. Vorländer, Der Formalismus der Kantischen Ethik in seiner Notwendigkeit und Fruchtbarkeit. J. D. Marburg 1893. M. Scheler, Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik. Halle a. S. 1916. 3 ff.

b) Herbart

Sowenig nun Kant zu einer brauchbaren Deutung der Sittlichkeit gelangt ist, und so sehr deshalb seine Deutung in den verschiedensten Punkten alsbald wieder aufgegeben wurde, der Gedanke des Formalismus hat sich dennoch behauptet. Die Grundlagen, von wo aus Kant zu seinem Formalismus gelangt ist, werden mehr oder weniger verlassen, zahlreiche Momente, die mit Kants Formalismus verwachsen sind, werden abgestreift, der Formalismus selber aber wird

Digitized by Google

beibehalten. Der Gedanke tritt in ganz neuen Formen auf. Dabei schreitet die Entwicklung auch insofern über Kant hinaus, als sie zu einem vollendeten Subjektivismus übergeht. Zwar sind die Keime zu einer solchen Entwicklung schon bei Kant selber gegeben, sofern hier schon die sittliche Gesinnung nicht auf objektive, in den Dingen liegende Inhalte, sondern auf ein apriorisches Vernunftgesetz zurückgeführt wird. Nur will Kant keinem Subjektivismus verfallen; denn nichts steht ihm mehr fest als die allgemeine oder objektive Gültigkeit des Sittengesetzes. Seine Nachfolger jedoch haben gerade die subjektivistische Seite seiner Lehre mehr entwickelt. Nachdem zunächst Fichte das Gewissen oder die persönliche Überzeugung zur obersten Norm erhoben hatte, ging auch Herbart dazu über, in subjektiven Urteilen der Billigung und Mißbilligung die letzte sittliche Instanz und die ursprünglichste Tatsache der Sittlichkeit zu erblicken. In diesen Urteilen, wie sie im Leben tagtäglich ungezählte Male vorkommen, hat man, so will Herbart, das Wesen der Sittlichkeit am reinsten vor Augen; es kommt deshalb nur darauf an, sie richtig zu zergliedern und systematisch darzustellen, um den Einblick in die Grundlagen der Sittlichkeit zu erschließen. Für durchaus falsch hält Herbart jede Zergliederung, die solchen Urteilen einen objektiven, in der Natur der Dinge enthaltenen Maßstab zu Grunde legen wollte. Jeder Versuch von solcher Art müßte in die Metaphysik hinüberführen; diese aber sei völlig außerstande, als Grundlage der Moral zu dienen. Während die Metaphysik seit Jahrtausenden den Tummelplatz unsicherer Meinungen und aller möglichen Streitigkeiten abgibt, sind die Grundbegriffe der Moral allgemein zugänglich und klar. Sittliche Urteile wollen nicht objektive Tatbestände feststellen, nicht über die Welt der Dinge Abmachungen treffen, sondern unserer eigenen Wertschätzung Ausdruck verleihen; sie sind nicht Erkenntnis-, sondern Werturteile. Das Sittliche hat nichts mit den Gegenständen des Willens, nichts mit Gütern oder Zwecken zu tun; sittliche Urteile beziehen sich, so lehrt Herbart mit Kant, lediglich auf die Form des Willens. Nur besteht diese Form

Digitized by Google

nicht mehr in der Beobachtung einer allgemein anwendbaren Maxime, sondern in der Einhaltung bestimmter Verhältnisse; nicht mehr die allgemeine Idee der Gesetzmäßigkeit, sondern eine Anzahl von Willensverhältnissen dient dem sittlichen Urteil als Norm. Gewisse Willensverhältnisse oder Proportionen machen das Wesen des sittlich Guten aus. Das Gute nimmt den Charakter des Schönen oder Harmonischen an, sittliche Urteile reihen sich unter die ästhetischen Urteile oder Geschmacksurteile ein, die Ethik wird ein Teil der Ästhetik. Gegenstand der sittlichen Beurteilung ist nicht eine Materie, sondern ein Verhältnis, nicht der Inhalt, sondern die Form der Willenshaltung. Und zwar dringt Herbart nicht zu einer einheitlichen oder einzigen Norm vor, sondern glaubt eine Mehrheit höchster Normen oder Ideen annehmen zu sollen. An erster Stelle wird die Idee der inneren Freiheit vorgeführt; sie besteht darin, daß Wille und Urteil einmütig bejahen und einmütig verneinen, zueinander in einem Verhältnis des Einklangs, der Harmonie stehen, ein Verhältnis, das allgemein Kundgebungen des Beifalls auslöst. Wille und Urteil entsprechen einander und machen den Menschen zu einem Wesen, das innerlich mit sich selbst übereinstimmt. Der Umstand, daß ein solches Verhältnis Gefallen und Billigung findet, bildet eine letzte, nicht weiter ableitbare Tatsache des sittlichen Bewußtseins. Ein zweites Verhältnis dieser Art entdeckt Herbart in der Idee der Vollkommenheit. Auch diese Idee bezeichnet nicht irgendwelche Gegenstände, sondern bestimmte Willensverhältnisse. Maßgebend ist, daß allgemein das Größere mehr gefällt als das Kleinere, das Kräftige mehr als das Matte, und deshalb die stärkere Willenstätigkeit mehr als die schwächere, die umfassendere mehr als die begrenzte. Solch quantitative Verhältnisse sind es, die das Wesen der Vollkommenheit ausmachen. Dabei ist nicht bloß an einzelne Handlungen zu denken, sondern auch an eine Vielheit oder ein System von Handlungen; gefällt an den einzelnen Handlungen die Energie, so an der Vielheit die Mannigfaltigkeit und am System die Zusammenwirkung. Ist bisher an Wil-

Digitized by Google

lensverhältnisse gedacht, die dem einzelnen Willen angehören, so an verschiedene Willen mit der Idee des Wohlwollens oder der Güte; der eigene Wille befindet sich im Einklang mit einem fremden Willen. Ebenso ergeben sich die Ideen des Rechtes und der Vergeltung aus den Beziehungen mehrerer wollender Wesen zueinander. Ist das Recht dazu bestimmt, dem Streite, einem Gegenstand des Mißfallens, vorzubeugen, also gleichfalls eine Art Übereinstimmung mehrerer Willen miteinander zu verwirklichen, so will die Vergeltung oder Billigkeit eine bereits eingetretene Störung beseitigen und wieder ausgleichen. So glaubt Herbart, zu zeigen, daß all diese Ideen nur Willensverhältnisse ausdrücken und rein formale Prinzipien darstellen; der Wille richtet sich mit der Verwirklichung dieser Ideen nicht auf irgendwelche Gegenstände oder Materien, sondern nur auf Verhältnisse oder Proportionen.

Es versteht sich, daß gegenüber dieser Fassung des Formalismus die gegen Kant erhobenen Einwände zum guten Teil in Wegfall kommen, da der geschichtliche Ursprung ein wesentlich anderer ist. Der Gegensatz zum Eudämonismus allerdings wirkt auch bei Herbart fort, nicht aber der Rationalismus der Aufklärungsperiode, und ebensowenig Kants Erkenntnislehre. Statt dessen haben englische Vorbilder einen Ausschlag gegeben, wenngleich Herbart auch hier mit Kant noch teilweise zusammentrifft, nämlich insoweit, als die intuitive Moral, d. h. die englisch-schottische Lehre vom moralischen Sinn in Betracht kommt. Dagegen biegt Herbart in eine ganz andere Richtung ein als Kant, wenn er unter dem Einfluß Shaftesburys dem sittlichen Denken einen wesentlich ästhetischen Charakter aufdrückt. Das Wesen des Guten besteht nicht mehr in der Beobachtung eines reinen Vernunftgesetzes, sondern in der Einhaltung ästhetischer Verhältnisse; und hier darf die Kritik vor allen Dingen einsetzen. Sollen ästhetische Verhältnisse eher geeignet sein zur Begründung der Sittlichkeit als Kants reines Vernunftgesetz? Erweist sich der Formalismus in der neuen Fassung haltbarer als in der ursprünglichen? Vorerst darf bezweifelt werden, ob ästhetische Verhältnisse erlauben, so vollständig von

Digitized by Google

der Natur der Dinge und einem Inhalt abzusehen, wie Herbart will. Kommt nicht auch im Schönen die Beschaffenheit und das Wesen der Dinge zum Ausdruck? Setzen schöne Verhältnisse nicht einen entsprechenden Inhalt voraus? Ist doch das Schöne, soweit es etwa dem Lebewesen anhaftet, dadurch bedingt, daß die Idee oder der Zweck des betreffenden Wesens eine vollendete Darstellung gefunden hat; hiemit aber geht auch ein Inhalt in das Schöne ein. Das Schöne ist nicht eine bloße, inhaltslose Form, sondern eine Verbindung von Form und Inhalt, von Form und Idee; nur eine Idee in entsprechender Darstellung ergibt das Wesen des Schönen. Die Form oder Harmonie enthält daher nicht schon den vollen und letzten Grund des Schönen, sondern ist Ausdruck und Erscheinung eines tiefer liegenden Sachverhalts. Ausdruck und Erscheinung, Form und Harmonie sind zwar für das Auge des Beschauers das erste, aber nicht in der Ordnung der Dinge; mit dem Versuch, das Gute auf harmonische Verhältnisse und ästhetische Formen zurückzuführen, ist Herbart nicht bei einem letzten Tatbestand angelangt, wie ein Eingehen auf die verschiedenen Ideen Herbarts noch näher zeigen soll.

Es ist eine Täuschung, wenn Herbart annimmt, daß seine praktischen Ideen bloße oder inhaltslose Willensverhältnisse bedeuten, Verhältnisse, die nur den Willen als solchen berühren; in Wirklichkeit weisen diese Ideen auch inhaltliche Bestandteile auf. So hält sich vor allem die Idee der inneren Freiheit nicht im Bereich des bloßen Willens, sondern setzt den Willen zu einem andern Faktor in Beziehung, nämlich zur denkenden Vernunft. Dabei hat diese denkende Vernunft schon einen bestimmten Inhalt. Nicht jede Übereinstimmung des Willens mit der Vernunft erntet sittlichen Beifall und wird als innere Freiheit bewertet, sondern nur die Übereinstimmung mit der rechten Vernunft, mit jener Vernunft, die sich mit dem sittlichen Bewußtsein deckt; ein Sachverhalt, der die Sittlichkeit schon voraussetzt. In dem vermeintlichen Willensverhältnis ist auch schon die richtige Einsicht enthalten. Die Idee der inneren Freiheit bezeichnet sonach kein bloßes Willensverhältnis, sondern ein Verhält-

Digitized by Google

nis, das mit der vernünftigen Einsicht auch inhaltliche Bestandteile einschließt. Die Übereinstimmung des Willens mit der rechten Vernunft ist allerdings ein sittliches Verhältnis, läßt sich aber nicht aus dem Willen allein erklären und mit rein formalen Elementen konstruieren, sondern nur mit Hilfe eines sittlichen Inhalts; nur wenn die Vernunft schon sittliche Ideen hat, ist das Verhältnis ein sittliches. Herbarts „innere Freiheit" ist kein ursprünglicher sittlicher Tatbestand; die Analyse der sittlichen Tatsachen dringt nicht bis zu den Elementen vor. — Überzeugungstreue, Treue gegen die eigene Einsicht ist in der Tat ein löbliches Verhältnis und Gegenstand einer sittlichen Forderung; nur geht die Forderung nicht erst aus einem solchen Verhältnis hervor, wie Herbart meint, sondern liegt ihm zu Grunde. Nicht die Einhaltung eines Willensverhältnisses ist gefordert, sondern die Achtung der Vernunft seitens des Willens. Nicht ein ästhetisches, sondern ein ethisches Verhältnis liegt vor; es gelingt nicht, die Sittlichkeit auf ästhetische Elemente oder Formen zurückzuführen. — Was Herbart innere Freiheit nennt, ist nichts anderes als die seelische Kraft, der sittlichen Einsicht zu folgen, ein Zustand, der nicht bloß sittliche Einsicht, sondern auch sittliche Gesinnung umfaßt, die Sittlichkeit also nicht erst begründet, sondern zur Voraussetzung hat.

Eher möchte es scheinen, daß Herbart mit der Idee der Vollkommenheit ein reines Willensverhältnis aufgreift; rein quantitative Verhältnisse scheinen sittliche Werte zu ergeben. Ein starkes Wollen gefällt unter allen Umständen mehr als ein schwaches, gleichviel, welches der Inhalt ist. Willensstärke und Entschlossenheit wird in jedem Falle geschätzt, Schwäche und Zerfahrenheit in jedem Falle getadelt. Mut, Ausdauer und Beharrlichkeit sind sittlich wertvolle Eigenschaften. Ebenso wird einer umfassenden und mannigfachen Willenstätigkeit stets mehr Anerkennung gezollt als einem trägen, dürftigen und einförmigen Wollen. In all diesen Fällen scheint nur der Wille als solcher, nicht auch ein Inhalt in Frage zu kommen; das Wollen scheint nur der Intensität oder Form nach in Betracht gezogen zu werden. Und doch scheint

Digitized by Google

es nur so, daß die Wertschätzung jener Eigenschaften von jedem Inhalt absieht. Willensstärke ist ohne Frage etwas sittlich Wertvolles, aber nur soweit, als sie für das Gute eingesetzt wird; dem Bösen dienstbar gemacht, mag sie unter Umständen noch einen gewissen ästhetischen Reiz gewähren, wie die Tragödie zeigt, einen sittlichen Wert hat sie nicht mehr. Was ein starkes Wollen wertvoll macht, ist der Umstand, daß sich ein solches Wollen desto mehr zur Verwirklichung wertvoller Zwecke eignet. Es trifft also keineswegs zu, daß die Wertschätzung der Willensstärke vom Inhalte absieht. Aus der Schule Herbarts selbst ist deshalb alsbald der Widerspruch gegen diesen Formalismus laut geworden. Hartenstein nämlich wies darauf hin, daß der starke Wille nicht schon als solcher und unter allen Umständen Gegenstand der Wertschätzung ist, sondern nur im Zusammenhang mit einem wertvollen Inhalt; für sich allein sei der starke Wille nur ein „Coeffizient", der an sich nichts gilt, sondern erst in Verbindung mit einem andern Faktor einen Wert erhält. Nicht einem reinen oder inhaltslosen Willen gilt die Wertschätzung der Willensstärke; vielmehr hat formale Willensbildung ihren Wert nur in den Zwecken, zu deren Gunsten sie gebraucht wird. Nur der gute Wille, der Wille mit einem sittlichen Inhalt, ist etwas absolut Gutes; formale Willenseigenschaften dagegen weisen über sich hinaus, sind nur relativ gut, da sie mißbraucht werden können.

Ebensowenig läßt sich das Wohlwollen in ein bloßes Willensverhältnis auflösen. Als ob einander nur Willen und nicht Persönlichkeiten gegenüberstünden. Nicht zum bloßen Willen, sondern zur Persönlichkeit des Nebenmenschen tritt der Wohlwollende in Beziehung; nicht dem Willen des Nebenmenschen gilt das Wohlwollen, sondern seinen Interessen und seinem Wohlergehen. Handelt es sich also um ein Verhältnis, in das der Nebenmensch mit seinen Interessen und Bedürfnissen eintritt, so hört damit der Wille des Wohlwollenden auf, ein nackter oder inhaltsloser Wille zu sein. Wie unzulänglich es ist, im Wohlwollen bloß ein Verhältnis von Willen erblicken zu wollen, läßt sich auch daraus ersehen, daß das Wohlwollen gegen andere unter allen Um-

Digitized by Google

ständen etwas Gutes ist, nicht aber die Nachgiebigkeit gegen einen fremden Willen, sowie daraus, daß das Wohlwollen auch ohne die Übereinstimmung mit dem fremden Willen bestehen kann.

Daß auch Recht und Vergeltung nicht mit bloßen Willensverhältnissen erschöpft sind, braucht darnach kaum noch ausgeführt zu werden; das Gesagte mag genügen, um erkennen zu lassen, daß auch Herbart dem Gedanken des Formalismus keine annehmbare Fassung gegeben hat. Hätte der Philosoph beachtet, daß seine sittlichen Ideen mehr sind als ästhetische Verhältnisse, daß sich die Wertschätzung dieser Ideen der sittlichen Normen bereits bedient, und wäre demgemäß seine Analyse tiefer eingedrungen, so wäre er vielleicht auch nicht bei einer Mehrheit höchster Ideen oder Normen stehen geblieben; es hätte sich vielleicht herausgestellt, daß diese Ideen oder Normen doch in einer höheren Einheit zusammentreffen und aus einer gemeinsamen Quelle fließen, nämlich aus der Idee und dem Wesen der menschlichen Persönlichkeit. Noch sei bemerkt, daß der Versuch, ethische Werte auf ästhetische zurückzuführen, auch sonst die Eigenart der Sittlichkeit verkennt. Zwar besteht, wie sich zeigen wird, ein Zusammenhang zwischen dem Guten und Schönen; doch geht es nicht an, das Gute als eine Abteilung des Schönen darzustellen. Das sittlich Gute kann das Merkmal des Schönen abstreifen, ohne seine Wesensbeschaffenheit einzubüßen; sittliche Urteile sind keine Geschmacksurteile.

Literatur

J. Fr. Herbart, Sämtl. Werke. Herausgeg. von G. Hartenstein. 8. u. 9. Bd. (Schriften zur praktischen Philosophie) Leipzig 1851. G. Hartenstein, Die Grundbegriffe der ethischen Wissenschaft. Leipzig 1844. F. H. Th. Allihn, Die Grundlehren der allgemeinen Ethik. Leipzig 1861. H. Steinthal, Allgemeine Ethik. Berlin 1885. A. Trendelenburg, Herbarts praktische Philosophie und die Ethik der Alten. Historische Beiträge zur Philosophie. 3. Bd. Berlin 1867. 122 ff. L. Strümpell, Abhandlungen aus dem Gebiete der Ethik, der Staatswissenschaft, der Ästhetik und der Theologie. Leipzig 1895.

Digitized by Google

c) Hermann Cohen und Natorp

Einen weiteren Versuch, eine Ethik mit Hilfe des reinen Willens zu gewinnen, hat Cohen unternommen. Im Unterschiede von Herbart faßt er den Willen als einheitliches Prinzip, löst ihn nicht mehr in eine Mehrheit von Verhältnissen auf; den Gedanken des reinen, auf sich selbst gestellten Willens jedoch hält er strenge fest. Der Wille als Prinzip der Sittlichkeit wird nicht von Objekten bestimmt, die von außen an ihn herantreten; der reine Wille hat sich selbst zum Inhalte, bringt die Inhalte aus sich selber hervor. Der reine oder sittliche Wille ist nicht das Organ der Natur, die durch ihn entfaltet, aus dem Zustande des Keimhaften in den der Vollendung erhoben werden soll; das Wollen, die Willenstätigkeit, die Willensentfaltung selbst ist das Ziel und die Aufgabe. Möglichst umfassende, gesteigerte und einheitliche Willenstätigkeit ist das sittliche Ideal; Kraft, Einheit und Festigkeit des Wollens, das sind die Inhalte, die der Wille aus sich selbst erzeugt. Doch hat Cohen der Versuchung, eine breitere Grundlage zu wählen und vom Willen aus immerhin irgendwie das Ganze des Menschenwesens zu erfassen, nicht vollständig widerstanden. Willenskraft und Willensentfaltung, das ist wahre Selbstentfaltung; Willenstätigkeit ist Selbsttätigkeit, ist Entfaltung der Persönlichkeit. Mit dieser Darstellung scheint der Wille doch aus einem reinen Willen sich zum Organ der Menschennatur erweitern zu wollen. Dennoch bleibt Cohen dabei, daß die Güte des Willens in keinem Fall von einem Inhalte abhängt, der ihm von außen her dargeboten wird, und den er entgegenzunehmen und zu ergreifen hätte. Nicht darauf kommt es an, was gewollt wird, sondern darauf, daß gewollt wird, daß der Wille seine Kraft zur Geltung bringt. Wie ersichtlich, abermals eine neue Fassung des Formalismus. Im Unterschiede von Kant findet Cohen das Wesen der Sittlichkeit nicht mehr in der Einhaltung eines reinen Vernunftgebotes, sondern in der Willenstätigkeit als solcher; die Sittlichkeit hat nicht mehr den Charakter der Ordnung und des Gesetzes, sondern den der Kraft und der Tätigkeit. Ist bei Kant der gute Wille das Höchste, so bei Cohen der Wille als

Digitized by Google

solcher. Der Formalismus ist geblieben, jedoch an eine andere Stelle verlegt; ja vielleicht mag man bezweifeln, ob diese Ethik noch in jeder Beziehung den Charakter eines Formalismus besitzt, da das sittlich Gute nicht mehr in der Einhaltung einer reinen Form, sondern in der Ausübung einer Tätigkeit besteht. Während bei Kant die Art und Weise, wie gewollt wird, das Wesen der Sittlichkeit ausmacht, so bei Cohen der Umstand, daß gewollt wird. Und noch zweifelhafter mag der Charakter des Formalismus erscheinen, sofern diese Ethik des reinen Willens deutlich an Nietzsches Verherrlichung der Willensmacht erinnert, an eine Denkrichtung also, die allem Anscheine nach gar nichts mehr mit Kant gemein hat. Soweit auch Kant und Nietzsche voneinander abstehen, in Cohens Ethik des reinen Willens gehen sie doch eine Verbindung miteinander ein. Eine durch und durch rationalistische Ethik wird durch eine völlig voluntaristische verdrängt; an die Stelle des Vernunftgebotes ist die Willensmacht getreten. Sind bei Herbart wenigstens die „Ideen" als ein Rest des ehemaligen Rationalismus geblieben, so ist bei Cohen in jeder Beziehung nur der nackte Wille Sitz und Ursprung der Sittlichkeit. Kants Gedanke schlägt in das volle Gegenteil um; dort die Sittlichkeit bloße Ordnung, Ordnung ohne Inhalt und Lebenstätigkeit, hier Lebenstätigkeit ohne eine über ihr stehende Ordnung. Dennoch streift diese Ethik den Formalismus keineswegs ab, hat vielmehr nur die Gestalt wesentlich verändert; als Ethik des reinen Willens führt sie den formalistischen Gedanken weiter. Ebenso unverkennbar geht ein Faden von Herbart aus; Cohens reiner Wille kann die Verwandtschaft mit Herbarts Idee der Vollkommenheit nicht verleugnen. Der Formalismus besteht jetzt darin, daß der Wille von Cohen wie auch schon von Herbart ebenso von jedem Inhalt abgelöst wird wie bei Kant das Vernunftgesetz; und so erheben sich gegen Cohen die nämlichen Einwände wie gegen Herbart. Mit bloßer Willenskraft und Willensentfaltung dringt Cohen ebensowenig über eine formale Willensbildung hinaus, wie Herbart; formale Willenseigenschaften aber haben ihren Wert nicht in sich, sondern in den wertvollen Zwecken,

Digitized by Google

denen sie dienen. Willenskraft und Willensentfaltung kann auch an unerlaubten Gegenständen zur Geltung gelangen, und dann handelt der Wille schlecht; der sittliche Maßstab ist also mit einem bloß formalen Willen nicht ergriffen. Willensentfaltung als solche deckt sich nicht mit sittlicher Würde. Gesteigertes Wollen mag allerdings ein gewisses Selbstgefühl und eine Art Persönlichkeit erzeugen, aber nicht ein sittliches Selbstgefühl und nicht eine sittliche Persönlichkeit; starker Wille und sittlicher Wille sind nicht dasselbe. Auch Cohen ist denn auch seinem Formalismus, wie schon angedeutet wurde, nicht durchweg treu geblieben; mit Kant führt er die Persönlichkeit als Selbstzweck ein, in der Annahme, hiemit den Zweck der Sittlichkeit zu ergreifen. Der Standpunkt des reinen Willens ist mit dieser Bestimmung verlassen; der Wille zieht sich nicht mehr auf sich selbst zurück, sondern entnimmt seinen Inhalt dem Wesen und Zweck der Persönlichkeit. Das gleiche gilt, wenn Cohen das sittliche Ideal als einen Zustand der Vollkommenheit kennzeichnet. Vollkommenheit bedeutet, wie dargetan wurde, die naturgemäße Entwicklung einer Anlage und so die Erfüllung eines objektiven, in der Natur angelegten Zweckes; nur im Zusammenhang mit teleologischer Denkweise hat der Vollkommenheitsgedanke einen Sinn, nicht auf dem Boden des Formalismus.

Am allerwenigsten wird Cohen der Sittlichkeit gerecht, wenn er mit Natorp die Einheit, die Einheit des Wollens und Handelns, die Einheit der Person für das letzte Ziel alles sittlichen Strebens ausgibt. Darin besteht angeblich die Sittlichkeit, daß in die Mannigfaltigkeit des Wollens und in die Vielgestaltigkeit des Lebens Einheit und Harmonie gebracht wird. Der Gedanke des Formalismus ist hier strenge gewahrt; nicht auf den Inhalt des Wollens kommt es an, sondern nur darauf, daß die Willenshaltung den Charakter der Einheit, der inneren Geschlossenheit annimmt. Wie die Einheit das Urgesetz des Denkens ist, so auch des Wollens, das letzte Ziel aller Denk- und Willenstätigkeit. In der formalen Einheit, in der Übereinstimmung aller Zwecke miteinander besteht der höchste Zweck. Nur eine solche Einheit, die

Digitized by Google

Harmonie aller Zwecke miteinander, kann unbedingt und ihrer selbst wegen gewollt werden, so daß kein Anlaß und keine Möglichkeit gegeben ist, noch einmal nach dem Grunde eines solchen Wollens zu fragen; und nur ein solches, auf die Einheit der Zwecke gerichtetes Wollen macht das Wesen des Guten aus. Wie das richtige Denken auf dem Gesetz innerer Einheit beruht, so auch das richtige Wollen.

Allein, so zuversichtlich diese Auslegung vorgetragen wird, so weit ist sie davon entfernt, das Wesen der Sittlichkeit zu erfassen. Als ob nicht auch das unerlaubte Wollen das Merkmal der Einheit und der inneren Geschlossenheit annehmen könnte; als ob nicht auch der Verbrecher dieses Merkmal auf das stärkste ausprägen könnte, so zwar, daß die Literatur dieser Seite des Seelenlebens ein eigenes Interesse entgegenbringt. Kein Zweifel daher, daß diese Auffassung das Wesen der Sittlichkeit vollständig verfehlt, daß Einheit und Folgerichtigkeit über den sittlichen Wert des Handelns schlechterdings nichts entscheiden, daß ein einheitliches und folgerichtiges Wollen durchaus nicht schon ein sittlich gutes ist. Und nicht zweifelhaft ist auch, daß diese Gestalt des Formalismus über Kant noch hinausgeht, daß sie eine Steigerung des Kantischen Formalismus darstellt. Kant vertritt zwar ein reines und in diesem Sinne inhaltsloses Vernunftgesetz; allein dies bedeutet keineswegs auch einen bloß formalen oder inhaltslosen Willen. Der Wille zieht sich bei Kant nicht auf sich selbst zurück, sondern nimmt einen von außen dargebotenen Inhalt in sich auf, nämlich das sittlich Gute, das ihm in der Gestalt des reinen Vernunftgesetzes entgegentritt. Nicht der Wille als solcher ist gut; er wird erst dadurch gut, daß er das Gute ergreift und so durch einen Gegenstand oder Inhalt bestimmt wird. Deutlich gelangt diese Anschauung auch zum Ausdruck, wenn sich Kant über formale Willenseigenschaften folgendermaßen äußert: „Mäßigung in Affekten und Leidenschaften, Selbstbeherrschung und nüchterne Überlegung sind nicht allein in vielerlei Absicht gut, sondern scheinen sogar einen Teil vom i n n e r e n Wert der Person auszumachen; allein es fehlt viel daran, um sie ohne Einschränkung für gut zu erklären (so un-

Digitized by Google

bedingt sie auch von den Alten gepriesen worden). Denn ohne Grundsätze eines guten Willens können sie höchst böse werden, und das kalte Blut eines Bösewichts macht ihn nicht allein weit gefährlicher, sondern auch unmittelbar in unsern Augen noch verabscheuungswürdiger, als er ohne dieses dafür würde gehalten werden." Nicht schon an sich also sind nach Kant Mäßigung und Selbstbeherrschung unbedingt wertvoll, erst im Dienste guter Zwecke nehmen diese Eigenschaften den Charakter des sittlich Guten an; nicht schon der bloße oder formale Wille kann als sittlicher Wille gelten, ein sittlicher Wille schließt einen entsprechenden Inhalt ein. Bis zu einem bloß formalen Willen steigert sonach Kant seinen Formalismus nicht und bleibt insofern hinter der Wirklichkeit nicht so weit zurück wie Cohen und Natorp. Während letztere mit der bloß formalen Einheit den Willen von jedem Gegenstande abschneiden, bietet ihm Kants Vernunftgesetz doch einen Gegenstand dar.

Im übrigen ist allerdings richtig, daß die sittliche Lebenshaltung in das Handeln das Moment der Einheit hineinträgt, aber doch nur dadurch, daß sie ihm die Richtung auf ein einheitliches Ziel gibt. Ein einheitlicher Zweck oder Lebensinhalt ist das Prinzip dieser Einheit, und nur so gewinnt die Einheit einen Wert und einen Sinn. Nicht die Einheit als solche, sondern nur ein bestimmter einheitlicher Inhalt macht den Wert des Lebens aus; nicht mit einer bloßen Einheit, sondern nur mit einem einheitlichen Lebensinhalt läßt sich das Wesen der Sittlichkeit begründen. Nicht jede Einheit des Wollens hat sittlichen Wert, sondern nur jene, die von einem entsprechenden Inhalt herrührt. Welchen Sinn hätte es, die Einheit als solche zum Lebensziel zu machen? Eine Einheit ohne wertvollen Inhalt wäre eine Form ohne Sinn und ohne Wert, geschweige denn, daß sie den höchsten Lebenswert darstellen könnte. Weit entfernt, das unbedingt Erstrebenswerte zu sein, bildet die Einheit als solche überhaupt kein Lebensziel und keinen Lebenswert und ist daher völlig ungeeignet, das Wesen der Sittlichkeit zu erklären. Die an den Menschen herantretende Forderung, im Tun und

Digitized by Google

Treiben alle Zerfahrenheit und Zerrissenheit zu überwinden, hat nicht den Sinn, als wäre die Einheit als solche das Ziel, sondern nur diesen, daß alle Kräfte und Bestrebungen den Aufgaben des Lebens dienstbar zu machen sind. Das Einheitsgesetz, wie es besonders Natorp formuliert hat, vermag weder die Richtigkeit des Denkens noch die Richtigkeit des Handelns zu begründen. Trotz aller Widerspruchslosigkeit kann das Denken falsch sein, wie zahlreiche Theorien bekunden; denn Widerspruchslosigkeit oder innere Geschlossenheit bedeutet zwar eine formale, aber nicht auch eine sachliche Richtigkeit. Soll das Denken zugleich sachlich richtig sein, so muß es nicht bloß logischen oder formalen Forderungen genügen, sondern auch mit der Welt der Dinge im Einklang stehen. Und wie das richtige Denken nicht bloß formale, sondern auch sachliche oder inhaltliche Bestandteile einschließt, ebenso auch das richtige Handeln.

Außerdem liegt dem Bestreben, die Einheit oder Widerspruchslosigkeit zum ethischen Prinzip zu erheben, ein unstatthafter Intellektualismus zu Grunde; Denken und Handeln sollen auf das nämliche Gesetz, logische und sittliche Werte auf das nämliche Prinzip zurückgeführt werden; der Satz vom Widerspruch soll da wie dort oberstes Gesetz sein, eine Denkrichtung, wozu ja der Formalismus schon bei Kant selber eine gewisse Neigung verrät. Die Möglichkeit, zu w o l l e n, daß die Maxime des eigenen Handelns Prinzip einer allgemeinen Gesetzgebung sei, will nämlich in die Möglichkeit übergehen, so zu d e n k e n; die Unmöglichkeit, eine Maxime zum Prinzip einer allgemeinen Gesetzgebung zu machen, fällt dann mit einem inneren Widerspruch zusammen; das sittlich Gute will auf das Denkbare oder logisch Richtige hinauskommen. Indessen wird durch einen solchen Intellektualismus die Eigenart sittlicher Werte verkannt; sowenig das sittlich Gute mit dem Schönen identifiziert werden kann, ebensowenig mit dem Wahren oder logisch Richtigen. Weder eine ästhetische noch eine intellektualistische Denkrichtung hat den Formalismus zu einer befriedigenden Erklärung sittlicher Werte zu gestalten vermocht.

Digitized by Google

Literatur

Cohen, Ethik des reinen Willens. 2. Aufl. Berlin 1907.
Natorp, Sozialpädagogik. 3. Aufl. Stuttgart 1909.

d) Mehlis, Krueger, Max Wentscher

Auf Grund des Bisherigen dürfen auch andere Modifikationen des formalistischen Gedankens als erledigt gelten. So erweist sich der bloße Einheitsgedanke auch nicht als brauchbar, wenn mit Mehlis der dem Menschen „eigentümliche Lebensstil" als die höchste Norm der Tätigkeit betrachtet wird; denn nicht der Stil oder die Form, sondern der Inhalt macht den Wert des Lebens aus; nicht der Stil, sondern Tüchtigkeit und Vollendung ist höchster Lebenszweck. Felix Krueger sodann trifft im Wesen mit obigen Lösungsversuchen zusammen, wenn er die Fähigkeit zum Werten oder zur Wertschätzung überhaupt, d. h. zu einem festen oder konstanten Wollen, für den höchsten aller Lebenswerte, für das sittlich Gute hält. Wieder wird in einer festen und einheitlichen Willenshaltung ohne Rücksicht auf den Inhalt das Wesen des sittlichen Charakters entdeckt; abermals kommt es darauf an, in die Mannigfaltigkeit des Wollens Einheit und Ordnung zu bringen. Je mehr dies geschieht, je stärker die Einheit und Geschlossenheit des Wollens wird, desto mehr steigert sich die Wertungsenergie, die Kraft zu einem konstanten Wollen. „Das ethische Ideal . . . besteht darin, daß man in möglichst hohem Maße ein wertender Mensch" sei. Die sittliche „Aufgabe ist: Eine immer größere Mannigfaltigkeit von Begehrungsmöglichkeiten immer einheitlicher wertend zu verknüpfen". Die Entfaltung einer möglichst großen und möglichst einheitlichen Willenskraft ist also auch für Krueger das Ziel und das Wesen der Sittlichkeit; die Willenskraft erscheint in der Form der „Wertungsenergie". Auch die Berührung mit Nietzsche liegt wieder zutage. Ferner möchte Max Wentscher das Wesen des Sittlichen in einer möglichst kraftvollen und umfassenden Willenstätigkeit erblicken; doch führt der Gedankengang weit über den nackten Willen hinaus. Hat schon Krueger von da aus in den Kern der Per-

Digitized by Google

sönlichkeit eindringen wollen, so ist Wentscher erst recht versucht, den Willen in das Wesen der Persönlichkeit hineinzustellen. Gemeint ist ein Wollen, das „in unserm innersten, wahren Selbst begründet" ist und deshalb „dieses unser Selbst jedesmal einen Schritt weiter in seiner Entwicklung ... zur Persönlichkeit" bringt. „Unser ganzes Selbst" soll im Wollen zur Geltung kommen, „unsere ganze Persönlichkeit" soll darin zum Ausdruck gelangen. So aufgefaßt, ist der Wille nicht mehr reiner oder inhaltsloser Wille. Er ist gegenüber der Natur nicht mehr isoliert, sondern dient ihr als Organ zur Entwicklung ihrer Anlagen; der Formalismus ist daran, in eine teleologische Ethik überzugehen. Wentscher redet denn auch nicht mehr von einem reinen Willen. Immerhin herrscht das Bestreben, den Willen als solchen zur Grundlage der Sittlichkeit zu machen, die sittlichen Grundsätze nur aus dem Begriff des Willens herauszuarbeiten; somit auch bei Wentscher ein Schwanken zwischen einem reinen und einem inhaltlich bestimmten Willen.

Literatur

Mehlis, Probleme der Ethik. Tübingen 1918. Krueger, Der Begriff des absolut Wertvollen als Grundbegriff der Moralphilosophie. Leipzig 1898. Wentscher, Ethik. Leipzig 1902—1905.

e) Windelband

Eine wirkliche und ausdrückliche Kombination formalistischer und teleologischer Denkweise ist bei Windelband festzustellen. Einerseits hat das oberste Sittengesetz rein formalen Charakter. Dasselbe lautet: Tue deine Pflicht! Nichts anderes ist darin geboten als die Pflichterfüllung überhaupt. Nur die Idee der Pflicht im allgemeinen wird dem Menschen vor Augen gehalten, nicht aber ist auch schon gesagt, was Pflicht, was das Seinsollende ist und was nicht. Gesagt ist nur, daß überhaupt nach einer Norm gehandelt werden soll; einen Inhalt hat die Norm noch nicht. Wie Kant den allgemeinen Gesetzesgedanken, den Gedanken der bloßen oder inhaltslosen Gesetzmäßigkeit an die Spitze stellt, so Windelband den bloßen oder inhaltslosen Pflichtgedanken; im übrigen jedoch gewinnt das Verhältnis einen anderen Cha-

Digitized by Google

rakter. Während Kant der Meinung ist, die gemeinsame Idee alles Sittlichen ergriffen zu haben und deshalb alle besonderen Vorschriften daraus ableiten zu können, ist Windelband überzeugt, daß diese Ableitungsversuche mißlungen sind. Er hält es für aussichtslos, die vielen Vorschriften in einer gemeinsamen Idee und in einer Gattungseinheit zusammenzufassen, findet vielmehr, daß das Verhältnis zwischen dem obersten Sittengesetz und den besonderen Pflichten von anderer Beschaffenheit ist. Nicht Gattung und Art stehen einander gegenüber, sondern Zweck und Mittel; das höchste sittliche Prinzip, die Pflicht als solche, erscheint als höchster Zweck, und die besonderen Pflichten erweisen sich als die notwendigen Mittel. Soll erkannt werden, welche Mittel notwendig sind, und welche besonderen Pflichten in Kraft treten müssen, damit jener höchste Zweck, nämlich die Pflicht als solche, erfüllt wird, so reicht der formale Pflichtgedanke nicht aus; vielmehr muß, wenn sich spezielle Pflichten ergeben sollen, der Pflichtgedanke einen Inhalt bekommen; und dieser kann nur aus dem Leben geschöpft werden. Formaler Natur ist bloß das oberste sittliche Prinzip, der Pflichtgedanke in seiner Abstraktheit genommen; die besonderen sittlichen Vorschriften jedoch haben einen Inhalt. So setzt Windelband die Sittlichkeit aus zweierlei Elementen zusammen, aus einer reinen Form und aus Inhalten. Ist jene apriorischen Ursprungs, so fließen diese aus Erfahrung und Leben. Während bei Kant das formale Gesetz für sich allein das volle Wesen der Sittlichkeit bildet, bedeutet es bei Windelband nur den grundlegenden Teil; zum Wesen der Sittlichkeit gehören jetzt neben einem inhaltslosen Gesetz auch inhaltliche Bestandteile. Die Lebensinhalte sind nicht mehr sittlich indifferent, und die Sittlichkeit besteht nicht mehr in einer bloßen Umgrenzung oder Umrahmung des Lebens; die Lebenstätigkeit ist nicht mehr bloß Anlaß oder Gelegenheit zur Beobachtung sittlicher Vorschriften, sondern ist der Gegenstand solcher Vorschriften. Das Sittengesetz ist nicht mehr bloß eine reine oder äußere Form, die der Mensch gelegentlich der Ausübung seiner Lebenstätigkeit einhalten soll, die Lebenstätigkeit selber wird dem Menschen

Digitized by Google

zum Gegenstand der Vorschrift gemacht. Das Leben ist nicht mehr die an sich moralisch indifferente Materie, an der sich die sittliche Gesinnung betätigt, sondern ist Inhalt und Grund dieser Gesinnung. Es wird damit gerechnet, daß es Handlungen gibt, die schon aus sich und ihrer Natur nach einen bestimmten sittlichen Charakter haben. Ist schon insoweit das Bestreben wirksam, Moral und Leben wieder in inneren Zusammenhang zu bringen und den Kantischen Dualismus zu überwinden, so tritt dieses Bestreben noch kräftiger zutage, wenn Windelband die sittlichen Vorschriften geradezu auf die Natur zurückführt und als eine Art Naturgesetze hinstellt. Die Sittlichkeit soll der Natur und dem Leben wieder tiefer eingegliedert werden, soll nicht bloß in reiner Vernunft, sondern auch in der Natur der Dinge wurzeln.

Und doch, so wenig dieses Bestreben zu verkennen ist, so ist doch der Kantische Dualismus durchaus nicht vollständig beseitigt. Wie Kant außerstande war, Inhalt und Form zu einer inneren Einheit zu vereinigen, vielmehr bei einer äußeren Synthese oder einem bloßen Nebeneinander stehen bleiben mußte, so auch Windelband, nur daß jetzt nicht mehr Sittlichkeit und Leben, sondern die beiden Bestandteile der Sittlichkeit einander gegenüberstehen. Wie bei Kant der sittliche Charakter nicht auf der Natur oder dem Gegenstande der Handlung selber beruht, sondern ihr nur von außen her mitgeteilt wird, so sind bei Windelband mit der Idee der Pflicht nicht schon von selbst Inhalte gegeben; vielmehr nimmt die Pflicht die Inhalte nur von außen her in sich auf. Aus der Idee der Pflicht leiten sich keine Inhalte ab; erst das Leben gibt Aufschluß darüber, was Inhalt der Pflicht werden soll. Zwischen Pflicht und Inhalt besteht sonach kein innerer Zusammenhang. Allein diese Auffassung übersieht, daß nicht alles Pflicht werden kann, daß die Pflicht nur bestimmte Inhalte zuläßt, daß sie also ihrem Wesen nach den Inhalten durchaus nicht ohne inneren Zusammenhang gegenübersteht, sondern von Anfang an eine Beziehung zu ihnen in sich schließt. Was dem Wesen und der Würde des Menschen widerstreitet, kann niemals Pflicht

Digitized by Google

werden; nur Inhalte, die mit der Menschennatur im Einklange sind, können in die Pflicht eingehen. Das Verhältnis zwischen Pflicht und Inhalt ist mithin keineswegs im Sinne einer bloßen und nachträglich hergestellten Synthese aufzufassen, sondern im Sinne eines ursprünglichen und unauflösbaren Zusammenhangs. Es liegt im Wesen der Pflicht, entsprechende Inhalte zu fordern. Ein rein formales und völlig inhaltsloses Pflichtbewußtsein, wie es Windelband im Auge hat, gibt es nicht; das Pflichtbewußtsein entsteht nicht im Leeren, sondern nur an entsprechenden Inhalten. Das Verhältnis liegt keineswegs so, als wäre zunächst nur der allgemeine und inhaltslose Pflichtgedanke gegeben, und als würden erst dadurch bestimmte Pflichten entstehen, daß empirische Inhalte hinzukommen; umgekehrt ist es: Zuerst entsteht das Bewußtsein von bestimmten Pflichten, von Pflichten mit bestimmten Inhalten und Gegenständen, und erst in der Folge gewinnt daraus das abstrahierende Denken die Idee der Pflicht überhaupt. Der Pflichtgedanke entsteht nicht abseits und unabhängig von seinen Inhalten, sondern nur in Verbindung mit denselben. Windelband möchte die Sittlichkeit aus Prinzipien erklären, die innerlich nichts miteinander zu tun haben; allein aus solchen Prinzipien ergibt sich keine einheitliche Tatsache, die Verschiedenheit der Elemente gleicht sich zu keinem einheitlichen Ganzen aus. Mag sein, daß zur Erklärung der Sittlichkeit wirklich verschiedene Prinzipien erforderlich sind; aber die Wesenseinheit der Sittlichkeit verlangt, daß es zugleich Prinzipien sind, die miteinander in Zusammenhang stehen, innerlich aufeinander hinweisen und einander ergänzen. Prinzipien, die einander ohne inneren Zusammenhang gegenüberstehen, lassen das einheitliche Wesen der Sittlichkeit unerklärt; so bleibt auch bei Windelband ein unausgeglichener Dualismus zurück. Sowenig wie reine Vernunft und reiner Wille, vermag ein reines Pflichtbewußtsein der Sittlichkeit als Grundlage zu dienen. — In einer ganz ähnlichen Weise wie Windelband hat G. v. Gizycki versucht, die Sittlichkeit aus zwei völlig getrennten und zusammenhangslosen Prinzipien abzuleiten, aus einem formalen und einem inhaltlichen, aus einem

Digitized by Google

letzten Zweck und einer höchsten Norm, aus dem Bewußtsein, recht zu handeln und die Pflicht zu erfüllen, und aus der Förderung der gemeinsamen Wohlfahrt; allein die Bemühungen, diese beiden Prinzipien zueinander in ein festes Verhältnis zu bringen und so einen einheitlichen Begriff der Sittlichkeit zu erzielen, sind vollständig gescheitert.

Literatur

Windelband, Präludien. 1. Bd. 5. Aufl. Freiburg i. B. 1915.
Gizycki, Moralphilosophie. Leipzig 1888.

f) Subjektivistische „Gesinnungsmoral"

Im Grunde der nämliche Dualismus ist es, wenn die kritische Ethik dazu neigt, Gesinnung und Motive von den Gegenständen oder Inhalten des sittlichen Handelns unabhängig zu machen. Die subjektivistische Seite dieser Ethik kommt vollends zur Geltung. So betrachtet es Aug. Messer gegenüber der durch Kant herbeigeführten „Verinnerlichung des Sittlichen" als einen Rückschritt, wenn der Maßstab der sittlichen Motive und der Gesinnung in äußeren oder objektiven Zwecken gesucht wird. Nur die subjektive Güte macht den Willen und den Menschen wirklich gut; ein Irrtum hinsichtlich des objektiven Charakters der Handlung schmälert diese Güte nicht. Nicht die objektive, sondern die subjektive Seite des Sittlichen, die sittliche Gesinnung ist für den sittlichen Wert einer Person und einer Handlungsweise entscheidend. Die sittliche Gesinnung oder der gute Wille ist das vor allen Dingen Wertvolle, ist der eigentliche und primäre Träger sittlicher Werte; und objektive Zwecke nehmen erst dadurch sittlichen Charakter an, daß die sittlichen Motive hinzutreten. Nicht von einem objektiven Zweck oder Gegenstand, sondern von der Gesinnung oder dem sittlichen Willen wird daher der Maßstab sittlicher Wertschätzung hergenommen. In diesem Sinne will die Kantische Schule die „Erfolgsmoral" durch eine „Gesinnungsmoral" ersetzen. Die Gesinnung, der Charakter, das Innere des Menschen ist das eigentliche Objekt der sittlichen Beurteilung, und die Handlung unterliegt einer solchen Beurteilung nur insofern, als darin das innere Wesen und der Wert

Digitized by Google

der Persönlichkeit zum Ausdruck gelangt. Kant selbst habe diesen Standpunkt schon mit allem Nachdruck betont und deshalb auch den Unterschied zwischen Legalität und Moralität eingeführt. Nicht schon eine objektive Übereinstimmung mit dem Gesetz läßt die Handlung sittlich wertvoll erscheinen, sondern erst der Umstand, daß sie aus einem sittlichen Beweggrund hervorgeht. Nicht schon ein objektiv „pflichtmäßiges" Handeln, sondern erst ein Handeln „aus Pflicht" genügt der sittlichen Forderung. Bedeutet Legalität nur einen objektiven Tatbestand, der keinerlei Beziehung zu Motiven enthält, so ist Moralität ausschließlich Sache der Gesinnung.

Und doch, so hartnäckig sich an dieser Stelle ein Subjektivismus festsetzen will, so oft auch die Ethik von da aus zum Gedanken gelangt, daß sich das sittliche Urteil zuletzt am Subjekt orientiert, daß Handlungen im Grunde nur mit Rücksicht auf die Motive beurteilt werden, und daß die sittlichen Motive von den Handlungen unabhängig sind, so ist doch gerade die Ethik Kants, wie schon einmal hervorgehoben wurde, dazu angetan, zu einer Betrachtungsweise anzuleiten, die den letzten Maßstab nicht im Subjekt, sondern in den Dingen oder Objekten sucht. Ist doch mit der Unterscheidung von Legalität und Moralität die Tatsache anerkannt, daß es Handlungen gibt, die objektiv, ihrer Natur nach und unabhängig von jedem subjektiven Faktor gut sind, eine Tatsache, die zudem auch mit einem objektiv gültigen Sittengesetz, wie es Kant anerkennt, unzertrennlich verbunden ist. Gibt es ein Gesetz, das den Menschen objektiv bindet, so erweist sich jede Handlung als objektiv gut, die mit dem Gesetz im Einklang steht; und die subjektive Güte kann sich nur dadurch ergeben, daß der Wille das objektiv Gute ergreift, es zum Gegenstand seines Wollens und Handelns macht. Auch bei Kant ist somit die sittliche Gesinnung objektiv bedingt, keineswegs aber von einem objektiven Inhalt unabhängig. Sittlich gut ist der Wille, soweit er durch das Gesetz oder das objektiv Gute bestimmt wird, das objektiv Gute also zum Inhalte hat. Der gute oder sittliche Wille ist, wie sich abermals zeigt, kein reiner, inhalts-

Digitized by Google

loser Wille, sondern ein Wille mit einem objektiven Inhalt. Das Frühere aber ist dann nicht die Gesinnung, sondern das objektiv Gute, nicht der sittliche Wille, sondern das Gesetz; und dieses Verhältnis liegt nicht bloß der Denkweise Kants zugrunde, in diesem Sinne muß der Sachverhalt in der Tat analysiert werden. Es ist unmöglich, bei der sittlichen Gesinnung oder dem guten Willen wie bei einem letzten Tatbestand stehen zu bleiben. Ein letzter, unauflösbarer Tatbestand mag der Wille als solcher sein, aber keineswegs der gute oder sittliche Wille. Ist der Wille als solcher sittlich indifferent, so nimmt er einen sittlichen Charakter nur mit einem entsprechenden Inhalte an; er ist gut oder böse, je nachdem er das Gute oder das Böse will, diesen oder jenen Gegenstand ergreift. Keine Frage also, daß der gute Wille einen entsprechenden Gegenstand oder Inhalt in sich schließt und so etwas objektiv Gutes voraussetzt. Nicht als eine letzte Tatsache kann der sittliche Wille gelten, sondern nur als eine Willenshaltung, die das objektiv Gute zum Gegenstande hat. Gäbe es nicht objektiv etwas sittlich Gutes, so gäbe es auch keinen guten Willen. Es ist unvermeidlich, die sittliche Gesinnung in dieser Weise zu zergliedern; notwendig wird das zergliedernde Denken vom Subjekt zum Objekt weiter geleitet. Demgemäß kann der letzte Maßstab des sittlichen Denkens nicht in einer subjektiven Gesinnung, sondern nur im Bereich der Dinge oder Objekte gefunden werden; der Unterschied zwischen guter und schlechter Gesinnung setzt einen objektiven Maßstab voraus. Es ist eine völlig elementare Erwägung, die zu diesem Ergebnis führt und es entschieden verwehrt, das Subjekt als den letzten Orientierungspunkt zu betrachten. Nicht schon mit dem Wollen als solchem, sondern erst mit dem Wollen des Guten beginnt der gute oder sittliche Wille. Daran ändert auch der Umstand nichts, daß im einzelnen Falle das Urteil über den sittlichen Wert der Persönlichkeit und ihres Verhaltens sich nicht nach dem Gegenstande, sondern nach der Absicht oder Gesinnung richtet. Wer in guter Absicht handelt, handelt subjektiv gut, auch wenn die Handlung objektiv unerlaubt sein sollte; insofern gibt in der Tat nicht der objektive Cha-

Digitized by Google

rakter der Handlung den Ausschlag, sondern die Gesinnung. Doch beweist dies keineswegs, daß auch der letzte Maßstab des sittlichen Denkens im Subjekte zu suchen ist. Auch da, wo die Handlung zwar subjektiv, aber nicht objektiv gut ist, und wo sich das Urteil nicht an die objektive, sondern an die subjektive Seite der Sache hält, ist zuletzt das objektiv Gute der maßgebende Faktor; auch jetzt ist es das objektiv Gute, was den Willen gut macht. Der Wille, seine Absicht oder Gesinnung ist gut, weil er das Gute will, nur daß er es am falschen Platze, im verkehrten Gegenstande sucht. Objektiv ist der Gegenstand nicht gut; allein der Handelnde hält ihn für gut, sieht und sucht darin das Gute. Das objektiv Gute ist es darum, was auch dieses Mal den Willen bestimmt und ihm den Charakter des Guten verleiht. Ein Subjektivismus, ein Stehenbleiben beim Subjekt ist auch von diesem Gesichtspunkt aus unmöglich. Das sittliche Denken orientiert sich nicht bloß und nicht endgültig an der subjektiven Gesinnung, sondern enthält zugleich die Beziehung zu einem objektiven Wertmesser.

Die Neigung, das sittliche Handeln nur im Hinblick auf die Gesinnung zu beurteilen, übersieht, daß dieses Handeln nicht bloß eine subjektive, sondern auch eine objektive Seite hat, daß die Handlung subjektiv gut und objektiv schlecht sein kann, und umgekehrt; ein Sachverhalt, der einen objektiven Maßstab zur logischen Voraussetzung hat. Freilich, soweit es gilt, die Persönlichkeit zu beurteilen, ihren Charakter und ihren Wert einzuschätzen, sind die Motive oder Absichten entscheidend; das Urteil muß sich insoweit an die Gesinnung halten. Nur darf sich hiemit nicht die Anschauung verbinden, daß ein solches Urteil auf die letzten Grundlagen und Maßstäbe der Sittlichkeit zurückgreift. Soll dies geschehen, so muß auch noch der Begriff der sittlichen Gesinnung analysiert werden, und dies führt unfehlbar zu einem objektiven Inhalt und hiemit zu einem objektiven Maßstab. Sofern die Gesinnung ihren Wert einem objektiven Inhalt verdankt, gibt zuletzt nicht ein subjektiver, sondern ein objektiver Faktor den Ausschlag. Es ist daher auch nur in einem bestimmten Sinne

Digitized by Google

richtig, wenn gesagt wird, daß die moralischen Werte ihren Sitz in erster Linie im Willen haben, und daß moralische Eigenschaften zunächst nur dem Willen zukommen und erst in zweiter Linie auch den äußeren Handlungen und ihren Gegenständen; wie es auch nur in einem gewissen Sinne wahr ist, daß das innere Wesen des Menschen das eigentliche Objekt sittlicher Beurteilung ist, die Handlung aber nur insofern, als sie das innere Wesen zum Ausdruck bringt. Subjektiv, für unsere Erkenntnis, für den Gang und die Entwicklung unserer Denktätigkeit mag die handelnde Persönlichkeit der primäre Träger sittlicher Eigenschaften sein. Am sittlichen Wesen, am handelnden Subjekt treten uns die sittlichen Tatbestände und Werte früher entgegen als in der Gestalt einer objektiven Ordnung; bevor der Menschengeist dazu gelangt, eine objektiv gültige sittliche Ordnung zu erkennen, erkennt er sittlich handelnde Persönlichkeiten. Das Konkrete wird auch hier früher erkannt als das Abstrakte, das sittliche Handeln früher als die Tatsache, daß einem solchen Handeln eine entsprechende Ordnung zu Grunde liegt; es bedarf bereits einer zergliedernden und abstrahierenden Denktätigkeit, wenn der Begriff einer solchen Ordnung gebildet werden soll. In der Erkenntnis geht somit die subjektive Seite des Sittlichen der objektiven voraus; das sittliche Wollen und Handeln wird eher erkannt als die sittliche Ordnung, ein Entwicklungsgesetz, das nicht bloß dem Denken des einzelnen die Richtung vorschreibt, sondern auch in der Geschichte der Philosophie zur Geltung gelangt. Auch die Geschichte der Ethik geht von der subjektiven Seite der Sittlichkeit aus, um erst nach und nach auch der objektiven Seite näherzutreten. Nicht der Gedanke objektiv gültiger Normen oder Vorschriften steht für die antike Ethik im Vordergrunde, sondern das sittliche oder tugendhafte Handeln; nicht als Lebensordnung, sondern als Lebenshaltung ist hier die Sittlichkeit Gegenstand der Untersuchung; die Ethik hat den Charakter einer Tugendlehre. Nicht der Frage nach der Herkunft sittlicher Normen, sondern der Frage nach den Bedingungen des sittlichen Handelns gilt das vorherrschende Interesse.

Digitized by Google

Das Sittliche wird noch nicht vom Handeln abgelöst. Zu dieser Ablösung und damit zum Gedanken einer objektiv gültigen Ordnung muß jedoch, wie sich gezeigt, die Analyse vordringen, wenn das sittliche Handeln in seinen letzten Voraussetzungen erkannt werden soll. Objektiv, in der Ordnung der Dinge ist deshalb nicht das sittliche Handeln, sondern die sittliche Ordnung das frühere; in diesem Sinne muß die Behauptung, daß sittliche Werte zunächst im Zusammenhang mit dem Willen auftreten, eingeschränkt und berichtigt werden. Nur in der Ordnung des Denkens gebührt dem sittlichen Wollen und Handeln die Priorität, in der Ordnung des Seins dagegen sind die sittlichen Normen oder Vorschriften das erste Glied. Und so ist es durchaus keine unstatthafte Veräußerlichung der Sittlichkeit und kein Rückschritt gegenüber Kant, wenn zuletzt der Maßstab des sittlichen Urteils in einer objektiven Ordnung gesucht wird; Kant selbst hat ja, wie dargetan wurde, eine solche Ordnung zu Grunde gelegt. Mit dieser Auffassung wird auch keineswegs der Standpunkt der sogenannten Gesinnungsmoral preisgegeben; es bleibt durchaus in Geltung, daß die Persönlichkeit nach ihrer Gesinnung und nicht nach den äußeren Erfolgen ihres Handelns beurteilt wird. Eine Ethik, die das sittliche Handeln auf eine objektive Ordnung und insofern auf einen objektiven Zweck gründet, ist keineswegs schon eine Erfolgsmoral. Zweckmoral und Erfolgsmoral sind nicht ein und dasselbe. Nur eine Erfolgsmoral bedeutet eine unzulässige Veräußerlichung der Sittlichkeit und eine Verkennung ihres Wesens, die Annahme eines objektiven Wertmessers dagegen erweist sich als eine Notwendigkeit.

Ähnliches ist zu sagen gegenüber der Behauptung, daß nicht die Folgen, sondern die Motive der eigentliche Gegenstand sittlicher Beurteilung sind. Ist der Satz in seinem ersten Teil einwandfrei, so bedarf er im zweiten der Unterscheidung. Nur dann sind die Motive der eigentliche Gegenstand der Beurteilung, wenn die handelnde Persönlichkeit beurteilt werden soll; nicht aber können die Motive als der letzte Maßstab des sittlichen Denkens gelten. Den Han-

Digitized by Google

delnden taxieren wir nach seinen Beweggründen, die Handlung selber jedoch nach ihrem objektiven Inhalt; ein objektiver Maßstab aber wird da wie dort vorausgesetzt. Auch sittliche Motive sind, wie die sittliche Gesinnung, nicht etwas Letztes, sondern durch etwas objektiv Gutes bedingt. Sittliche Motive und sittliche Zwecke treten deshalb einander zuletzt nicht dualistisch gegenüber, sondern fallen im Grunde inhaltlich zusammen. Nur im einzelnen Falle können die Inhalte verschieden sein, das sittliche Streben kann sich auf Ziele richten, die durch den objektiven Charakter der Handlungsweise nicht nahegelegt sind; zuletzt aber kann der Inhalt der Motive kein anderer sein als der der Zwecke, da es nur deswegen einen guten Willen, eine sittliche Gesinnung und sittliche Motive gibt, weil es etwas objektiv Gutes gibt. Zuletzt fließen also auch der Inhalt der Motive nicht aus einer subjektiven, sondern aus einer objektiven Quelle; zuletzt sind die Motive keineswegs vom objektiv Guten unabhängig, sondern dadurch verursacht. Der Dualismus zwischen Motiv und Zweck ist nicht ein absoluter, sondern gleicht sich inhaltlich zuletzt zur Einheit aus.

So gebieterisch aber auch all diese Erwägungen dazu drängen, über das Subjekt hinauszugehen und einen objektiven Wertmesser aufzusuchen, so unleugbar zahllose Handlungen von Natur aus einen bestimmten sittlichen Charakter haben und deshalb eine objektiv gültige, in der Natur begründete Ordnung erkennen lassen, so glaubt Messer doch zeigen zu können, daß die Menschennatur nicht geeignet ist, die sittliche Norm abzugeben. Neigt doch diese Natur nicht bloß dem Guten, sondern auch dem Bösen zu, so daß nicht bloß das erstere, sondern auch das letztere als das Naturgemäße erscheinen will. Nicht die Menschennatur, wie sie tatsächlich geartet ist, mit all ihren Unvollkommenheiten und Verirrungen kann als Norm gedacht werden, sondern nur in jener Verfassung, die sie nach den Vorschriften der Vernunft annehmen soll; nicht die wirkliche oder empirische, sondern nur die ideale oder vollendete Menschennatur. Die Norm der Sittlichkeit hat nicht den Charakter des Seienden, sondern des Seinsollenden. Nicht von der Natur selber wird

Digitized by Google

insofern der Maßstab hergenommen, sondern von einem fernen Ideal, das durch sie verwirklicht werden soll; nicht die Natur, sondern die Vernunft scheint berufen zu sein, diesen Maßstab an die Hand zu geben. Die tatsächliche Menschennatur ist nur das Material, das durch eine sittliche Lebenshaltung bearbeitet und gestaltet werden soll, nicht aber die Norm einer solchen Lebenshaltung.

Indessen ist im Grunde auch dieser Einwand durch das Vorausgehende bereits entkräftet. Bereitwillig wurde zugestanden, daß nicht jede Auffassung der Menschennatur geeignet ist, darin eine Lebensnorm erkennen zu lassen, daß eine mechanische Naturbetrachtung sich nicht versucht fühlen kann, eine solche Norm festzustellen, daß hiezu vielmehr ein Hinweis auf ein Ziel, eine teleologische Einrichtung der Menschennatur vorausgesetzt wird. Eine solche Einrichtung scheint sich jedoch, so wurde ausgeführt, in der Menschennatur tatsächlich zu erkennen zu geben. Wie jeder Organismus, so ist auch die Menschennatur etwas anderes als ein mechanisches Aggregat oder ein bloßes Nebeneinander von Teilen, sofern die Teile zu einem einheitlichen Ganzen zusammengefügt sind und sich einem höheren, über die Teilzwecke hinausragenden Gesamtzwecke unterordnen. Jedem Teil ist von der Natur eine bestimmte Funktion oder Aufgabe im Dienste des Ganzen angewiesen, ein Gesichtspunkt, der auch das Ganze als Zweck erscheinen läßt, und zwar als höchsten und letzten Zweck. Eine so aufgefaßte Menschennatur enthält mit dem Hinweis auf ein Ziel sofort auch die Norm, wie auch gegenüber der Kantischen Unterscheidung einer empirischen und einer apriorischen Seite des Menschenwesens zu betonen ist, so wenig mit dieser Unterscheidung einer mechanischen Lebensbetrachtung das Wort geredet werden soll. Es trifft nicht zu, daß der Zweckgedanke über die empirische Natur hinausführt; der empirische Charakter dieses Gedankens ist nicht zu bestreiten. Gerade die empirische Forschung stößt immer wieder auf die Grenzen der mechanischen Naturbetrachtung und sieht sich genötigt, mit dem Zweckgedanken zu rechnen. Es ist durchaus unvollständig, in der empirischen Menschennatur bloß Instinkte und Neigungen, Lust und Un-

Digitized by Google

lust, Wohl und Wehe als die treibenden Kräfte erkennen zu wollen; auch die verschiedensten Anlagen und Fähigkeiten sind darin enthalten. Anlagen und Fähigkeiten aber wollen gebraucht und entwickelt werden, verraten die Bestimmung zur Auswirkung und Vollendung, kurz, den Zweck. Anlagen und Zwecke sind nicht voneinander zu trennen, mit den einen gehören auch die andern der empirischen Menschennatur an. Und eine Natur, die auf ein Ziel hingeordnet ist, enthält damit auch das Seinsollende. Mag sie noch so viele Regungen und Erscheinungen mit sich führen, die ihrer Idee und Bestimmung widerstreiten und deshalb den Charakter des Widernatürlichen haben, mit dem Hinweis auf ein Ziel bietet sie die Möglichkeit, Naturgemäßes und Naturwidriges, Gutes und Schlechtes auseinanderzuhalten. Demnach braucht die Norm, nach der die Menschennatur gestaltet und vollendet werden soll, durchaus nicht von außen an diese Natur herangebracht zu werden, kann vielmehr nur der Natur selber entnommen werden. Die Vernunft schöpft keineswegs aus einer apriorischen, außerhalb der Natur liegenden Sphäre, wenn sie dem Menschen eine Lebensordnung vorschreibt, sondern erkennt diese Ordnung aus der Natur. Wenn das Sittengesetz gebietet, sinnliche Begierden höheren Interessen unterzuordnen, nicht in fleischlicher Lust, sondern in der Fortpflanzung des Menschengeschlechtes den Zweck der geschlechtlichen Verbindung zu erblicken, so werden solche Forderungen wahrlich nicht von einer reinen Vernunft an die empirische Menschennatur herangebracht, sondern haben ihren Grund gerade in dieser Natur und in ihren Aufgaben. Und so verhält es sich mit den sittlichen Forderungen überhaupt, sie sind in erster Linie Forderungen der Natur und erst aus diesem Grunde auch Vernunftgesetze. Ein Vernunftgesetz, das sich nicht aus der Natur rechtfertigen ließe, würde in der Luft hängen; Ordnung und Natur, Gesetz und Leben wären dann ohne inneren Zusammenhang, eine Schwierigkeit, die für die kritische Ethik unüberwindlich ist. Mag das Ideal, das verwirklicht werden soll, noch so weit in der Ferne schweben, es könnte nicht verwirklicht werden, wenn nicht die Natur dazu veranlagt und bestimmt wäre. Eben darum

Digitized by Google

kann es auch nur aus der Natur selber erkannt werden, als ein Zustand, der nicht von außen an sie herantritt, sondern durch ihre eigene Tätigkeit und Entwicklung herbeigeführt wird. Mit dem Ideal aber wird von selbst auch die Norm aus der Natur erkannt. So entsteht die für den Menschen maßgebende Lebensnorm keineswegs außerhalb der tatsächlichen oder empirischen Menschennatur; die teleologisch gedachte Menschennatur bringt diese Norm unmittelbar mit sich. In diesem Sinne fällt das Gute mit dem Naturgemäßen zusammen; keineswegs aber könnte, wie Messer mit Recht ausführt, das Naturgemäße im Sinne des Durchschnittlichen zum Maßstab der Sittlichkeit erhoben werden, da doch das Durchschnittliche sehr wohl das Böse sein kann. Das Gute darf freilich auch als das Normale bezeichnet werden, aber nicht im Sinne des Durchschnittlichen oder Gewöhnlichen, sondern im Sinne dessen, was eine objektive Norm vorschreibt; und diese Norm ist mit der teleologisch aufgefaßten Menschennatur gegeben. Nur so erhält das Sittengesetz den Charakter einer naturgemäßen Lebensordnung, während es der kritischen Ethik unmöglich ist, das Sittengesetz der Menschennatur und dem Leben innerlich näher zu bringen.

Literatur

Messer, Kants Ethik. Leipzig 1904. Ders., Ethik. Leipzig 1918.

10. Max Schelers „materiale Wertethik". — Teleologischer Wertgedanke

Den neuesten Versuch, mit Umgehung des Zweckgedankens die Grundlagen der Sittlichkeit zu gewinnen, hat Max Scheler unternommen. Er ist davon durchdrungen, daß einerseits Kant die „Güter- und Zweckethik" in durchschlagender Weise kritisiert hat, daß aber anderseits auch der Formalismus der kritischen Ethik keine brauchbare Auslegung der Sittlichkeit bedeutet. Das Gute ist mehr als eine bloße Form, die von außen an die Handlungen herangebracht wird; es hat seinen Grund im Wesen der betreffenden Handlungen selbst. Nicht formale, sondern materiale Ethik, so lautet das Losungswort; und die Grundlage soll statt des Zweckgedankens

Digitized by Google

der Wertgedanke liefern. Dabei wird aber der Wertgedanke nicht im gewöhnlichen oder eudämonistischen Sinne genommen; das Wertvolle deckt sich nicht mit dem Begehrten oder Begehrenswerten, die Wertlehre erscheint nicht als eine neue Form der Güterlehre; vielmehr erklärt auch Scheler einer solchen Denkrichtung von Anfang an den Krieg, um ebenfalls einem ethischen Idealismus entgegenzustreben. Seine Wertlehre stellt eine ideale Metaphysik oder Weltanschauung dar. Die Welt der Dinge enthält auch eine Welt von Werten; nur daß im übrigen das Verhältnis dunkel bleibt. Einerseits werden die Werte als Qualitäten gekennzeichnet, somit, wie es scheint, als eine besondere Seite der Dinge gedacht, anderseits verrät sich eine starke Neigung, die Werte von ihren Trägern abzulösen und zu hypostasieren, so daß der Eindruck von Wesenheiten entsteht, die an die platonischen Ideen erinnern; die Werte wollen das Merkmal des Transzendenten annehmen. Sowenig eine Ergründung aus den Dingen vorgenommen wird, so entschieden werden die Werte zu Gott in Beziehung gebracht, auf den „Wert eines unendlichen persönlichen Geistes" gegründet. Die Welt der Werte „steht vor" Gott. Als Träger sittlicher Werte ragt der Mensch in eine höhere Welt hinein, nämlich in ein Gottesreich; das Göttliche kommt im Menschen zum Durchbruch.

So viel steht fest, daß Scheler die Sittlichkeit auf eine vollkommen ideale Weltanschauung stützen will; die Welt der Werte erscheint als eine Welt von Idealen. Allein ebenso unleugbar ist, daß die Angaben allzu unbestimmt sind, als daß sie der Sittlichkeit einen genügenden Halt verbürgen könnten. Läßt doch diese Welt der Werte nach jeder Seite hin klare und feste Beziehungen vermissen. Vor allem ist so gut wie jeder Versuch unterblieben, sie mit dem Wesen des Menschen in inneren Zusammenhang zu bringen; die Welt der Werte kennzeichnet sich nicht als eine natürliche, den Dingen immanente Ordnung, sondern scheint ähnlich einer platonischen Ideenwelt über den Dingen zu schweben. Die Sittlichkeit wird in keiner Weise aus der Natur und der Idee des Menschen erklärt; zwischen Sittlichkeit und Menschennatur ergibt sich kein inneres Verhältnis. Ja, der Dualismus,

Digitized by Google

der in dieser Hinsicht an der kritischen Ethik festzustellen war, erfährt sogar noch eine Steigerung. Steht schon ein reines Vernunftgesetz der Natur des Menschen allzu fremd und zusammenhangslos gegenüber, so erst recht Schelers Welt der Werte; es wird darauf verzichtet, das Sittengesetz als eine Ordnung erscheinen zu lassen, die dem Menschen durch die eigene Natur vorgeschrieben wird. Und ebensowenig, wie in der Natur des Menschen, findet die Sittlichkeit nach einer andern Seite hin den notwendigen Anknüpfungspunkt. Der allgemeine Wertgedanke bietet diesen Anknüpfungspunkt nicht. Allerdings ist der Wertgedanke in der Sittlichkeit enthalten; allein vom Wertgedanken überhaupt in das besondere Wesen sittlicher Werte einzudringen, ist aussichtslos. Wenn es gilt, die Tatsache der Sittlichkeit in ihrer Eigenart aufzuhellen, erweist sich eine allgemeine Axiologie als unfruchtbar. Es ist eine Täuschung, wenn Scheler meint, auf solche Weise die Normen sittlicher Billigung und Mißbilligung ableiten zu können; Abmachungen, die nur den allgemeinen Wertgedanken zur Grundlage haben, bleiben allzu abstrakt und inhaltsleer, als daß sie spezifisch sittliche Vorschriften ergeben könnten. Die Besonderheit sittlicher Werte wird verfehlt. Daß Scheler die teleologische Ethik überflüssig gemacht, daß er der Sittlichkeit eine bessere Grundlage gegeben hat, kann deshalb keineswegs eingeräumt werden. Dazu kommt, daß seine Darlegungen auch geschichtlich auf einer haltlosen Voraussetzung beruhen, nämlich auf der Annahme, daß schon Kant die teleologische Ethik untergraben hat. Inwiefern sich in dieser Beziehung zunächst Kant selber getäuscht hat, wurde oben gezeigt; er hat Gütermoral und Zweckmoral miteinander verwechselt, ein Irrtum, der aus den Verhältnissen der Zeit erklärt wurde. Weil Kant die Zweckidee nur in jener Fassung vor Augen hat, die ihr die eudämonistische Ethik jener Zeit zu geben pflegte, glaubte er, mit dieser Ethik auch die eigentliche Zweckmoral widerlegt zu haben; daß in Wirklichkeit Gütermoral und Zweckmoral wesentlich verschiedene Denkrichtungen darstellen, ist ihm entgangen. Ganz den nämlichen Fehler aber begeht jetzt Scheler; auch er legt verkehrterweise „Güter-

Digitized by Google

und Zweckethik" in eins zusammen, übersieht gleichfalls, daß mit der einen nicht auch schon die andere abgetan ist. So wenig Kant mit der Widerlegung der Gütermoral auch schon die Bahn für seinen Formalismus freigemacht hat, ebensowenig hat Scheler mit der Widerlegung der Gütermoral und des Formalismus den Weg zu seiner Wertlehre bereitet.

Kann also Schelers Wertlehre nicht als eine ausreichende Begründung der Sittlichkeit anerkannt werden, so hat es eine andere Bewandtnis, soweit die moderne Wertlehre auf eine neue Fassung des Zweckgedankens hinauszukommen scheint. Diesen Charakter will die Wertlehre annehmen, wenn etwa Messer bemerkt, daß als Norm oder Maßstab nicht die Natur, „wie sie tatsächlich ist, sondern wie sie sein sollte", in Betracht kommt, „also die ‚vernünftige' Natur, d. h. diejenige, die in ihren Wertschätzungen und Neigungen den objektiven Werten und ihrer Rangordnung entspricht". Gewiß kann nicht die Natur, wie sie tatsächlich ist, sondern nur, wie sie sein sollte, als Norm dienen; nur scheint sich jetzt Messer doch einer teleologischen Auffassung der Menschennatur zu nähern und hiemit die Möglichkeit zu gewinnen, die Natur selber als Norm einzuführen. „Objektive Werte", die eine Rangordnung darstellen, eine Forderung und ein Sollen aussprechen, sind offenbar nichts anderes als Zwecke. Den nämlichen Charakter weist der Wertgedanke auf, wenn er einer Denkrichtung, die man nicht ohne guten Grund als Lebensphilosophie bezeichnet hat, dazu dienen muß, den „Sinn" des Lebens zu bestimmen. Werte allein, so heißt es hier, verleihen dem Leben einen Sinn, und eine Lebensanschauung muß deshalb den Wertgedanken enthalten. Wieder ist der Wertgedanke nichts anderes als eine neue Form des Zweckgedankens. Wenn Werte dem Leben einen Sinn verleihen sollen, müssen sie mit Zwecken zusammenfallen; denn nur soweit hat das Leben einen Sinn, als es einen Zweck oder eine Bestimmung hat. „Lebenswerte" decken sich mit Lebenszwecken. So gibt es — abgesehen von Scheler — nicht bloß eine eudämonistische, sondern auch eine teleologisch geartete Wertlehre. Ist die moderne Wertlehre im allgemeinen eine Modifikation der alten Güterlehre,

Digitized by Google

zuweilen nähert sie sich der teleologischen Ethik. Prinzip der Sittlichkeit ist dann nicht ein subjektives Begehren, sondern etwas objektiv Ideelles. Bestimmend ist die Erkenntnis, daß die Wirklichkeit mit bloßen Tatsachen nicht zu erschöpfen ist, daß sie nicht bloß etwas Seiendes, sondern auch etwas Seinsollendes enthält, nicht bloß Tatsachen, sondern auch Werte, nicht bloß Wirkliches, sondern auch solches, das verwirklicht werden soll. Unverkennbar kommt diese Denkrichtung auf eine neue Fassung des Zweckgedankens hinaus, bestätigt also das Ergebnis, daß dieser Gedanke zur Gewinnung einer sittlichen Norm unerläßlich ist.

Literatur

Scheler, Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik. Halle a. S. 1916. Messer, Ethik. Leipzig 1918. Wittmann, Max Scheler als Ethiker. Düsseldorf 1923.

DRITTER ABSCHNITT

Der Pflichtcharakter des Sittlichen

1. Das Problem

Die bisherigen Untersuchungen galten der Ermittlung einer einheitlichen sittlichen Norm. Als solche wurde die Menschennatur erkannt, und zwar insofern, als sie ein einheitliches Sein bildet, eine Vielheit von Anlagen und Kräften zu einem einheitlichen Ganzen zusammenschließt, sonach eine einheitliche Idee verwirklichen und einen höchsten Zweck erfüllen soll. In diesem Sinne ist die sittliche Ordnung das Gesetz der menschlichen Natur, deckt sich das sittlich Gute mit dem Naturgemäßen und Naturgewollten. Die menschliche Natur selber bringt diese Ordnung mit sich, ist insofern deren Grund und Quell. Die Frage ist nunmehr, ob diese Ergründung auch schon ausreicht, ob sie das ganze Wesen und alle Seiten der Sittlichkeit zu erklären vermag. Es liegt nahe, daran zu erinnern, daß das sittlich Gute im Menschheitsbewußtsein noch andere Beziehungen einschließt. So sehr das sittliche Bewußtsein dazu neigt, seine Forderungen aus der Menschennatur zu rechtfertigen und als

Digitized by Google

deren Vorschriften erscheinen zu lassen, so ist es doch zugleich gewöhnt, ihnen eine transzendente Beziehung zu geben, nämlich die Beziehung zu einem göttlichen Gesetzgeber. Dem hergebrachten Menschheitsbewußtsein gilt das Sittengesetz regelmäßig als göttliches Gebot. Dem Sittengesetz haftet eine religiöse Seite an, Moral und Religion werden miteinander in Verbindung gebracht. Die Menschennatur scheint dann zum mindesten nicht der einzige Grund der Sittlichkeit zu sein; die religiöse Auffassung der Sittlichkeit rechnet mit einem transzendenten Grunde. Hier ist der Punkt, wo sich ein weiteres Problem erhebt; es ist die Frage, wie von der religiösen Auffassung der Sittlichkeit zu denken ist. Wenn die Sittlichkeit, wie erkannt wurde, ihren Grund in der Menschennatur selber hat, ist dann auch noch ein transzendenter Urheber gefordert? Genügt es nicht, die Tatsachen des sittlichen Lebens aus der Menschennatur zu erklären? Und wenn in der Tat daneben auch noch ein überweltlicher Faktor heranzuziehen ist, welche Bedeutung kommt ihm zu? In welcher Weise verteilt sich die Begründung der Sittlichkeit auf eine Mehrheit von Ursachen?

Als ausgemacht darf auf Grund früherer Darlegungen gelten, daß nicht eine freie oder willkürliche göttliche Anordnung als Ursprung des Sittengesetzes in Betracht kommt; denn eine solche Anschauung scheitert an der Unwandelbarkeit der allgemeinsten sittlichen Vorschriften. Es ist nicht denkbar, daß das Gebot der Elternliebe und der Gerechtigkeit und das Verbot des Diebstahls und des Mordes jemals außer Geltung gesetzt werden; ein Ergebnis, das übrigens durch die Ausführungen über die oberste sittliche Norm seine Bestätigung und zugleich seine tiefere Begründung gefunden hat. Wurzelt die sittliche Ordnung in der menschlichen Natur, ist sie jene Lebensordnung, die dem Menschen durch die eigene Natur vorgeschrieben wird, so ist es vollauf begreiflich, warum sie im Grunde unwandelbar ist. So lange der Mensch Mensch bleibt, so lange und so weit er die gleiche Natur hat, muß für ihn auch die gleiche Ordnung gelten; der bleibenden Menschennatur entspricht eine bleibende Lebensordnung. Kann

Digitized by Google

demgemäß eine freie Kundgebung Gottes nicht der Ursprung des Sittengesetzes sein, so ist hiemit gleichwohl die Frage, wie es sich mit der religiösen Seite dieses Gesetzes verhält, noch nicht entschieden. Zu einem schlechthin negativen Resultat allerdings gelangt die autonome Moral der Gegenwart; jeder Zusammenhang zwischen Moral und Religion wird in Abrede gestellt. Mögen frühere Perioden einen solchen Zusammenhang festgehalten haben, die Entwicklung der Neuzeit habe mehr und mehr darüber hinausgeführt. Die Religion kann nicht mehr als eine unentbehrliche Grundlage der Sittlichkeit anerkannt werden; auch ohne religiöse Voraussetzungen läßt sich die Tatsache der Sittlichkeit erklären und eine sittliche Lebensordnung durchführen. Natur und Leben gewähren einen ausreichenden Halt. Der ausgereifte, mündig gewordene Mensch will nicht mehr unter einem fremden Gesetz stehen, sondern sein eigener Gesetzgeber sein; er will autonom sein, anerkennt nur ein Gesetz, das im eigenen Wesen wurzelt, auf der eigenen Vernunft und Selbstbestimmung ruht, nicht aber ein Gesetz, das von fremder Willkür diktiert wird. Die religiöse oder heteronome Moral gehört deshalb der Vergangenheit an. Aus mehr als einem Grunde wird den Forderungen und Interessen der Gegenwart nur eine autonome Moral gerecht. Vor allem haftet der religiösen Moral der Mangel an, daß sie das sittliche Wollen und Handeln mit dem Gedanken an die Glückseligkeit und an das Jenseits verquickt und so die sittliche Gesinnung auf eine tiefere Stufe herabdrückt. Es fehlt an der Lauterkeit der Motive. Das Gute wird nicht seiner selbst wegen erstrebt, sondern nur des Lohnes wegen, das Böse nicht der eigenen Häßlichkeit wegen gemieden, sondern nur der Strafe wegen. Die religiöse Moral kennzeichnet sich' als eine lohnsüchtige und hiemit als eine egoistische Moral, appelliert nicht so fast an die sittliche Gesinnung und an rein sittliche Beweggründe als an die Selbstsucht; eine rein sittliche Gesinnung kommt nicht auf. Die autonome Moral dagegen macht sich von allen fremdartigen und unlauteren Motiven frei. Die Sittlichkeit wird aus dem Zusammenhang mit der Religion, der Glückseligkeit und den egoisti-

Digitized by Google

schen Motiven herausgenommen und auf sich selbst gestellt. Das Gute bestimmt den Willen nur durch sich selbst, durch seinen eigenen Wert; es wird seiner selbst wegen ergriffen und nicht mehr eines fremden Zweckes wegen. Die Sittlichkeit wendet sich nur noch an rein sittliche Motive, nicht mehr an den Egoismus. Erst die autonome Moral ermöglicht eine rein sittliche Gesinnung und so eine wahre und vollkommene Moral, während die religiöse Moral nur als eine Vorstufe hiezu geschätzt zu werden verdient. Auf niederen Stufen der Gesittung mag die religiöse Moral die einzig mögliche Form der Moral sein; dies solange, als nicht die Macht der Triebe auf andere Weise gebrochen werden kann. Rein sittliche Beweggründe sind auf dieser Entwicklungsstufe noch nicht stark genug, um den Willen für das Gute zu gewinnen, bedürfen deshalb der Unterstützung durch andere Beweggründe, durch den Appell an die Selbstsucht, durch den Hinweis auf Lohn und Strafe. Solange dem so ist, leistet die religiöse Moral schätzenswerte Dienste und erfüllt sie eine große Kulturmission. Sie ist ein unentbehrliches Hilfsmittel zur Erziehung der Menschheit. Allein dieses Mittel darf nur solange zur Anwendung gelangen, als es vonnöten ist. Die religiöse Moral hat nur eine vorübergehende Gültigkeit, hat nur vorbereitenden Charakter, dient nur als vorläufiges „Surrogat" einer besseren Sittlichkeit. So notwendig die Menschheit durch die Schule der heteronomen Moral hindurchgehen muß, ebensowenig darf sie in diesem Stadium stehen bleiben. Die religiöse Moral ist zwar dazu angetan, das noch schlummernde sittliche Bewußtsein zu wecken; als dauernde Form der Sittlichkeit hat sie keine Berechtigung. In diesem Sinne hat neben vielen anderen besonders E. v. Hartmann über religiöse und religionslose Moral geurteilt.

Außerdem wird geltend gemacht, daß die Verhältnisse der Gegenwart die religiöse Moral auch deshalb mehr und mehr ausschließen, weil die Religion nicht mehr ein Gemeingut aller ist. Ganze Schichten der menschlichen Gesellschaft haben mit der Religion gebrochen; es wäre schlimm um die Sittlichkeit bestellt, wenn sie nur auf religiöser Grundlage Bestand hätte. Im Zeitalter der religiösen Indifferenz die

Digitized by Google

Religion zur unerläßlichen Voraussetzung der Sittlichkeit machen wollen, heißt die Sittlichkeit selber gefährden. Und doch muß die Sittlichkeit bleiben; das Leben kann auf eine sittliche Ordnung nicht verzichten. Dann aber muß eine Grundlage gesucht werden, die auch heutzutage noch allgemein anerkannt wird. Eine solche Grundlage ergibt sich nur im Bereich dessen, was zur allgemeinen und bleibenden Menschennatur gehört. Mit andern Worten, die Moral muß autonom gestaltet und darf nicht mehr auf transzendente Voraussetzungen gegründet werden. Und die Erfahrung zeigt, daß eine solche Gestaltung möglich ist. Die Moral bedarf der Religion nicht, findet auch ohne Religion in der Menschennatur einen genügenden Halt. Die Verbindung mit der Religion gehört nicht zum Wesen der Moral. Die Moral kann autonom sein, sie soll es in der Gegenwart sein. Dabei kommt noch in Betracht, daß die Religion, soweit sie geblieben ist, keineswegs eine einheitliche Gedankenwelt darstellt, sondern in eine unbegrenzte Anzahl von Religionen und Konfessionen zersplittert ist. Auch da, wo sie beibehalten wird, eignet sich deshalb die Religion nicht zur Grundlage einer gemeinsamen Lebensordnung.

Die autonome Moral erscheint als das Ziel, auf das die geschichtliche Entwicklung der letzten Jahrhunderte lossteuert. Den wissenschaftlichen Höhepunkt dieser Bewegung bezeichnet Kant. Seitdem Kant unternommen hat, eine solche Moral zu begründen, gilt es in den weitesten Kreisen als ausgemacht, daß an der Möglichkeit und Notwendigkeit einer autonomen Moral nicht mehr zu zweifeln ist. Der Name des großen Philosophen hat dieser Denkrichtung zu einem nicht geringen Ansehen verholfen. Und nicht bloß die Schule Kants ist von diesem Geiste erfüllt, auch die übrigen Richtungen der modernen Ethik sehen in einer autonomen Moral ihr Ziel. Freilich kommt es durchaus nicht immer zu einer vollständigen Trennung von Moral und Religion; auch Kant ist, wie sich zeigen wird, davon weit entfernt. Doch ist das Bestreben wirksam, den Zusammenhang zu lockern, die Moral in ihrem Wesen von der Religion unabhängig zu machen. Der Tendenz nach ist die mo-

Digitized by Google

derne Ethik durchweg auf eine Trennung von der Religion gerichtet. Keineswegs aber ist hiebei im allgemeinen daran gedacht, der Religion als solcher den Krieg zu erklären; die Meinung ist nur, daß die Religion nicht zur Grundlegung der Sittlichkeit erforderlich ist. Im übrigen ist schon den bisherigen Angaben zu entnehmen, daß zwei verschiedene Fragen, eine theoretische und eine praktische, durcheinandergehen wollen. Auf der einen Seite macht sich die moderne Ethik anheischig, die Tatsache der Sittlichkeit ohne Heranziehung religiöser Momente zu erklären, auf der andern, eine sittliche Lebenshaltung ohne Mitwirkung religiöser Triebfedern praktisch durchzuführen. Hier handelt es sich zunächst nur um die erstere Frage. Es gilt ja, die Tatsache der Sittlichkeit zu ergründen, sie in ihren Elementen und Voraussetzungen zu erkennen; und deshalb erhebt sich jetzt die Frage, ob die autonome Moral dieser Aufgabe gewachsen ist. Ist es möglich, die Sittlichkeit allseitig zu erklären, wenn alle religiösen Faktoren ausgeschaltet sind? Enthält die Menschennatur und die Autonomie der menschlichen Persönlichkeit sämtliche Voraussetzungen, die zur Erklärung der Sittlichkeit erforderlich sind?

Soll der Punkt, um den sich die Frage dreht, bestimmter erfaßt werden, so ist davon auszugehen, daß die Ermittlung einer einheitlichen sittlichen Norm offenbar noch keine allseitige Aufhellung des Tatbestandes bedeutet. Nur nach einer Seite scheint die Sittlichkeit ihre Ergründung gefunden zu haben, nämlich nach der inhaltlichen Seite. Welch ein Inhalt in die sittlichen Forderungen eingeht und welcher nicht, was erlaubt und was unerlaubt ist, läßt sich an der Hand jener obersten Norm in allen Fällen entscheiden. Welch ein Verhalten das richtige und welches das verkehrte ist, kann mit Hilfe einer obersten Richtschnur durchweg ausgemacht werden. Etwas anderes aber ist es, wenn die sittlichen Vorschriften nicht mit ihrem Inhalt, sondern mit ihrer formellen Beschaffenheit ins Auge gefaßt werden. Nicht mehr an das, was die Vorschriften enthalten, sondern an die Vorschriften als solche ist jetzt gedacht; und daß die sittlichen Vorschriften als solche einen völlig eigen-

Digitized by Google

artigen Tatbestand bilden, kann nicht einen Augenblick übersehen werden. Es sind Vorschriften, Gesetze, Gebote von einer ganz besonderen Art, wie ein Vergleich mit anderen Gesetzen sofort erkennen läßt. Um von Gesetzen, die bloß für das vernunftlose Wesen gelten, abzusehen und nur solche Gesetze zu berühren, die speziell für den Menschen maßgebend sind, so ist festzustellen, daß auch auf diesem engeren Gebiete Gesetze der verschiedensten Arten in Geltung sind. So treten für den Menschen vor allem Denkgesetze in Wirksamkeit. Sie haben das Besondere an sich, daß sie sich nur an den denkenden Verstand wenden, nur der Denktätigkeit die Richtung oder Ordnung vorschreiben. Im Unterschiede davon wenden sich die Sittengesetze an den Menschen als Ganzes, an das menschliche Handeln und Leben überhaupt. Fallen so beide Arten von Gesetzen vor allem dem Geltungsbereich nach auseinander, so sind sie in zweiter Linie auch ihrer formellen Beschaffenheit nach voneinander verschieden. Denkgesetze sind nicht in der Weise Gesetze wie die Sittengesetze; der Gesetzescharakter ist nicht in beiden Fällen der nämliche. Während eine Mißachtung der Denkgesetze sich als vernunftwidrig erweist, erscheint eine Übertretung der Sittengesetze als pflichtwidrig. Mag ein unlogisches Denken gegen die Gesetze der Vernunft verstoßen, eine Verletzung der Pflicht wird darin nicht gefunden. Während sittliche Vorschriften den Charakter der Pflicht zur Schau tragen, kann bei Denkgesetzen davon nicht die Rede sein. Denkgesetze gebieten zwar im Namen der Vernunft, aber sie verpflichten nicht. Eine gewisse Gebundenheit liegt zwar auch in den Denkgesetzen, sofern es ein richtiges Denken ohne sie nicht gibt; allein diese Gebundenheit hat nicht den Charakter der Pflicht. Nicht minder springt die Eigenart sittlicher Vorschriften bei einem Vergleich mit ästhetischen Regeln in die Augen. Auch hier Vorschriften, die eine menschliche Tätigkeit normieren, nicht menschliches Handeln überhaupt, sondern speziell das künstlerische Schaffen. Ergibt sich insofern zunächst wieder ein Unterschied der Geltungsbereiche, so in zweiter Linie zugleich wieder der formellen Beschaffenheit. Auch ästheti-

Digitized by Google

sche Regeln sind nicht in der Weise Gesetze wie sittliche Vorschriften; wieder prägt sich der Gesetzescharakter verschieden aus, die Gebundenheit ist nicht in beiden Fällen die nämliche. Während ästhetische Vorschriften nur eine bedingte Geltung in Anspruch nehmen, wollen sittliche Vorschriften unbedingt beobachtet sein. W e n n jemand ästhetische Wirkungen erzielen will, ist er an die Einhaltung entsprechender Regeln gebunden; ist er jedoch gesonnen, auf jene Wirkungen zu verzichten, so bedeuten die entsprechenden Regeln für ihn keinen Zwang. Die Bindung hängt von freiwillig gewählten Zwecken ab; ästhetische Vorschriften sind nur hypothetische Imperative. Das Sittengesetz hingegen lautet und gebietet unbedingt. Es kommt nicht auf freiwillig gewählte Zwecke an; welche Zwecke nur immer der Mensch sich setzen mag, das Sittengesetz bindet, bindet in jedem Falle, stellt nicht einen hypothetischen, sondern einen kategorischen Imperativ dar, wie Kant den Tatbestand zutreffend formuliert hat. Kurz, das Sittengesetz hat den Charakter der Pflicht. Es spricht sich eine Gebundenheit aus, der sich der Mensch in keiner Weise entziehen kann. Zwar kann er das Sittengesetz mißachten und die Pflicht übertreten, allein die Gebundenheit bleibt; der Mensch bleibt verpflichtet. Ein eigenartiges und unbedingt lautendes S o l l e n wird ihm zugerufen. Ein B e f e h l ergeht an den Menschen; das Sittengesetz hat etwas ausgesprochen Imperatives an sich, ist Gesetz oder Gebot im eigentlichsten und strengsten Sinne. Diese Seite der Sache ist es, die nunmehr ins Auge zu fassen ist. Wie kommt das sittlich Gute zu seinem Pflichtcharakter, zu seiner verpflichtenden Kraft, zu seiner imperativen oder befehlenden Form? Hat es auch in dieser Hinsicht seinen Grund bloß in der Menschennatur? Oder weist es mit dieser Seite noch auf einen andern Faktor hin? Äußert sich auch in der verpflichtenden Kraft des sittlich Guten nur die Menschennatur? Oder liegt hier der Sittlichkeit noch ein anderes Prinzip zu Grunde? Erst mit dieser Frage ist der Punkt, wo sich die autonome Moral zu bewähren hat, genauer bezeichnet. An dieser Stelle vor allem muß sich entscheiden, ob zwischen Moral und Religion eln unauf-

Digitized by Google

lösbarer Zusammenhang besteht oder nicht; es ist zu untersuchen, ob die autonome Moral den Pflichtcharakter des Sittlichen befriedigend zu erklären vermag oder nicht.

Soll das Besondere, das den sittlichen Vorschriften im Gegensatz zu allen andern Arten von Regeln und Gesetzen anhaftet, noch von einem andern Gesichtspunkte aus beleuchtet werden, so sei auf die Sachlage hingewiesen, die sich im Fall einer Übertretung solcher Vorschriften ergibt. Nach einer Übertretung kommt nämlich dem Menschen die dem Sittengesetz eigene bindende Kraft erst recht zum Bewußtsein. Während die Mißachtung von ästhetischen Normen oder von Klugheitsregeln als eine Geschmacklosigkeit bzw. Torheit empfunden wird, straft sich die Pflichtverletzung durch Schuldgefühl und Reue. Zwar läßt es das Gesetz geschehen, daß es übertreten wird; allein das Gesetz und seine verpflichtende Kraft behauptet sich. Ja, die Gebundenheit macht sich jetzt insofern noch fühlbarer, als sie eine neue, peinliche und quälende Form annimmt; der Mensch hat das Bewußtsein der Schuld und der Strafbarkeit und fühlt sich tatsächlich gestraft. Mögen die niederen Triebe und Leidenschaften sich noch so einschmeichelnd oder ungestüm geltend machen, das Gewissen behauptet sein Recht; kein Sophisma vermag den Verbrecher vom Schuldbewußtsein zu befreien. Mag auch die Reue bei einem verstockten Verbrecher ausbleiben, die Gewissensvorwürfe und Gewissensbisse bleiben ihm nicht erspart. Durch eine dauernde Verletzung und Mißachtung der Pflicht wird das Pflichtgefühl zwar abgestumpft, aber nicht vollständig ausgetilgt. Auch im Zustand tiefster Verkommenheit läßt es seine Stimme zuweilen so laut und so kräftig vernehmen, daß sie weder durch das Getümmel unerlaubter Freuden noch durch den Lärm der Leidenschaften übertönt wird: lauter Erlebnisse, welche die verpflichtende Natur des Sittengesetzes auf das bestimmteste zum Ausdruck bringen. Das Bewußtsein, unter einem Gesetz zu stehen, das unbedingt beobachtet sein will, verläßt den Menschen nicht. Woher also dieses gebieterische Sollen? Stammt es aus der Menschennatur, wie die autonome Moral will? Oder liegt eine höhere Wil-

Digitized by Google

lenskundgebung zu Grunde, wie die religiöse Auffassung der Sittlichkeit will?

Literatur

E. v. Hartmann, Phänomenologie. Berlin 1879. Jodl, Wesen und Ziele der ethischen Bewegung in Deutschland. Frankfurt a. M. 1893. C. Chr. Scherer, Religion und Ethos. Paderborn 1908. Brunswig, Die Frage nach dem Grunde des sittlichen Sollens. Münchener philosoph. Abhandlungen. Leipzig 1912. W. Schmidt, Der Kampf um die sittliche Welt. Gütersloh 1906.

2. Kants autonome Moral

Die Notwendigkeit, in eine Auseinandersetzung mit der autonomen Moral einzutreten, lenkt dem Gesagten zufolge die Aufmerksamkeit vor allen Dingen auf Kant; denn ihm soll es vor allem gelungen sein, dieser Moral ein haltbares Fundament zu geben. Ob dem so ist, muß geprüft werden. Das Sittengesetz wird dem Menschen, so urteilt Kant, nicht von einem fremden Gesetzgeber auferlegt, sondern fließt aus der eigenen Vernunft; es ist reines Vernunftgesetz. Der Mensch selber verpflichtet sich. Die Wege, auf welchen der Philosoph zu dieser Anschauung gelangt ist, wurden teilweise bereits aufgedeckt, und zwar mit der Darstellung des Kantischen Formalismus. Sachlich, wenn auch nicht gedanklich, fallen nämlich bei Kant Formalismus und Autonomie zusammen; das reine Vernunftgesetz, das nur aus der Vernunft stammt, nicht auch auf einem inhaltlichen Prinzip beruht, in keiner Weise von außen an die Vernunft herantritt, sondern lediglich aus ihr selber hervorgeht, ist zugleich eine Kundgebung der Autonomie. Mit dem Formalismus und mit den Erwägungen, die dieser Auffassung der Sittlichkeit zu Grunde liegen, ist darum auch der Gedanke der Autonomie schon zum Teil gewürdigt. Dazu kommt, daß bei Kant die Autonomie einen doppelten Sinn hat, nicht bloß soviel wie Selbstgesetzgebung, sondern besonders auch Selbstbestimmung, d. h. eigene oder freie Entschließung bedeutet. In diesem letzteren Sinne ist der Wille autonom, soweit er nicht durch irgendwelche Gegenstände, sondern durch das eigene Gesetz, nicht von außen her, sondern durch

Digitized by Google

sich selber bestimmt wird. Diese Art der Autonomie bezeichnet daher eine Willenshaltung, die Kant dem Eudämonismus gegenüberstellt; der Wille wird nicht durch äußere Bestimmungsgründe in Bewegung gesetzt, sondern ist sich selber Bestimmungsgrund. Nicht der Reiz, den ein Begehrungsobjekt ausübt, gibt den Anstoß zur Willenstätigkeit, sondern der freie Willensentschluß; die Willenshandlung nimmt nicht passiven, sondern aktiven Charakter an, hat nicht den Charakter des Bewegtwerdens, sondern den der Selbstbewegung. So gefaßt, richtet sich Kants Autonomie nicht gegen ein fremdes Gesetz, sondern gegen fremde oder äußere Beweggründe, hat nicht die religiöse, sondern die eudämonistische Moral zum Gegensatz und liegt deshalb hier außerhalb des Rahmens der Untersuchung. Hier gilt es nur, jene Überlegungen zu prüfen, die der Autonomie im Sinne der Selbstgesetzgebung als Grundlage dienen. Abermals geht der Gedankengang von der theoretischen Philosophie aus, nämlich von dem erkenntnistheoretischen Satz, daß die Merkmale der Allgemeinheit und Notwendigkeit unserm Wissen nicht etwa durch die Erfahrung, sondern durch die reine Vernunft mitgeteilt werden, ein Satz, der unmittelbar auch im Bereich des sittlichen Denkens zur Anwendung gelangt. Auch sittliche Lehrsätze haben die Merkmale der Allgemeinheit und Notwendigkeit, auch sie weisen deshalb auf apriorischen Ursprung hin, kennzeichnen sich ebenfalls als das Werk reiner oder autonomer Vernunft. Nur reine Vernunft vermag ein allgemeines und notwendiges Gesetz vorzuschreiben. So ruht auch Kants Autonomie auf einem erkenntnistheoretischen Vordersatz, einem Satz, der deshalb vor allem der Prüfung bedarf. Trifft es zu, daß das Allgemeine und Notwendige in unserm Denken nur aus reiner Vernunft geschöpft wird? War Kant berechtigt, von diesem Gesichtspunkte aus das Sittengesetz als autonomes Vernunftgesetz zu deuten?

Wahr ist, daß sich das Allgemeine und Notwendige als solches in der Erfahrung nicht findet; insofern geht Kant von einer richtigen Beobachtung aus. Mit Unrecht aber zieht er daraus den Schluß, daß die reine Vernunft die Quelle des

Digitized by Google

Allgemeinen und Notwendigen ist. Kant geht von einem Extrem in das andere über. Weil die Erfahrung als solche das Allgemeine und Notwendige nicht zeigt, darum soll nur die Vernunft der Ursprung sein; weil es die Erfahrung für sich allein nicht ist, soll es die Vernunft allein sein; weil die Erfahrung für sich allein das Allgemeine und Notwendige nicht hervorbringt, darum soll sie überhaupt keinen Anteil daran haben. Kant übersieht, daß hier noch eine dritte Möglichkeit dazwischen liegt, diese nämlich, daß Allgemeines und Notwendiges in unserer Erkenntnis durch ein Zusammenwirken von Erfahrung und Vernunft entsteht. Was die Erfahrung für sich allein nicht vermag, leistet sie vielleicht in Verbindung mit der Vernunft; was sich nicht schon aus der Erfahrung als solcher ergibt, kann sich vielleicht aus ihr dadurch ergeben, daß sich die Vernunft an ihr betätigt; was nicht unmittelbar aus der Erfahrung erkannt wird, mag eine denkende Vernunft daraus entnehmen. Kant müßte zuerst zeigen, daß auch diese Möglichkeit nicht in Frage kommt, daß die Erfahrung weder für sich allein noch in Verbindung mit der Vernunft zum Allgemeinen und Notwendigen führt; erst dann dürfte er schließen, daß die Vernunft allein die Quelle solcher Kenntnisse bezeichnet. Diesen Beweis hat aber Kant nicht erbracht; ja er hat an diese dritte Möglichkeit gar nicht gedacht, hat neben der bloßen Erfahrung nur die bloße Vernunft in Betracht gezogen, und darum ist sein Schluß vor allem formell falsch.

Er ist aber auch sachlich falsch. Mag sein, daß sich das Allgemeine als solches in der Erfahrung nicht findet, da die Wirklichkeit nur Individuelles aufweist, so ist doch nicht zu übersehen, daß es in der Wirklichkeit allgemeine, immer wiederkehrende Typen gibt, wie der Typus Mensch, der Typus Löwe usw. Wenn auch das Allgemeine als solches keine Wirklichkeit hat, nicht der Löwe als solcher, der Löwe im allgemeinen existiert, sondern nur dieser oder jener Löwe, so ist doch in den Individuen der allgemeine Typus verwirklicht. Das Allgemeine fehlt also in der Erfahrung und Wirklichkeit doch nicht ganz; es ist zwar niemals für sich allein, sondern immer nur in individueller Form verwirklicht, allein

Digitized by Google

in diesem Sinne gehört es der Wirklichkeit an. Dann liegt es nahe, daß auch die Erkenntnis des Allgemeinen nicht unabhängig von der Erfahrung zustande kommt, daß die Vernunft das Allgemeine nicht bloß aus sich selber schöpft, sondern dadurch gewinnt, daß sie sich an der Erfahrung betätigt, an einer Vielheit gleichartiger Erscheinungen vom Unterscheidenden absieht, nur das Gemeinsame aufgreift und zum Gegenstand einer eigenen Vorstellung macht. Kein Zweifel, daß nur dieser Weg zur Erkenntnis des Allgemeinen führt: das Allgemeine wird durch die denkende Vernunft aus den Dingen abstrahiert. Die Beobachtung, daß viele Individuen die nämlichen Merkmale immer wieder aufweisen, führt zu einem zusammenfassenden Denken und so zu einem allgemeinen Begriff. Es ist demnach wirklich so, daß weder die Erfahrung allein noch die Vernunft allein die Quelle des Allgemeinen ist, sondern ein Zusammenwirken von Erfahrung und Vernunft, eine Bearbeitung der Dinge durch die denkende und abstrahierende Vernunft. Und nicht anders verhält es sich mit dem Notwendigen, auch nicht mit der Notwendigkeit im strengen und absoluten Sinne, wie sie etwa in mathematischen Lehrsätzen zum Ausdruck gelangt. Auch solche Erkenntnisinhalte werden nicht völlig unabhängig von der Erfahrung gewonnen. Die Einsicht, daß der Satz von der Winkelsumme wie jeder geometrische Lehrsatz eine absolute Notwendigkeit ausspricht, eine Wahrheit, die niemals aufhören kann, Wahrheit zu sein, beruht darauf, daß der Tatbestand mit der Natur des Dreiecks unzertrennlich zusammenhängt. Es kann kein Dreieck geben, an dem sich jener Satz nicht bewahrheiten würde, ein Sachverhalt, der an konkreten Figuren demonstriert, durch das Zeichnen von Dreiecken veranschaulicht wird. Die Anschauung, die Erfahrung ist also auch hier nicht unbeteiligt; die Vernunft zieht sich nicht auf sich selbst zurück, sondern betätigt sich an Gegenständen der Erfahrung. Abermals ist weder die Erfahrung allein noch die Vernunft allein Quelle der Erkenntnis, sondern das Zusammenwirken von Erfahrung und Vernunft. Keine Frage also, daß Kant mit Unrecht im Allgemeinen und Notwendigen eine Leistung reiner Vernunft erblickt, somit auch von

Digitized by Google

dieser Seite her dem Gedanken der Autonomie kein ausreichendes Fundament gegeben hat. Auch die Merkmale der Allgemeinheit und Notwendigkeit gewähren kein Recht, das Sittengesetz als reines oder autonomes Vernunftgesetz zu betrachten; Kants Ethik ruht auch an diesem Punkte auf einem haltlosen erkenntnistheoretischen Vordersatz.

Die Haltlosigkeit des autonomen Vernunftgesetzes hat sich denn auch bei Kant selbst bezeichnenden Ausdruck verschafft, und zwar in dem Bekenntnis, einem „unbegreiflichen" Tatbestand gegenüberzustehen. Die „unbedingte Notwendigkeit des moralischen Imperativs" läßt sich, so findet Kant, nicht begreifen; denn das Unbedingte entzieht sich seiner Natur nach einer Ergründung, mag es der spekulativen oder der praktischen Vernunft angehören. Da wie dort kommt die Vernunft zwar bei einem Unbedingten an, jedoch „ohne irgendein Mittel, es sich begreiflich zu machen". Sowenig die oberste Weltursache, das Unbedingte der spekulativen Vernunft, eine Ergründung zuläßt, ebensowenig der sittliche Imperativ, das Unbedingte der praktischen Vernunft. Dieser Umstand rechtfertigt daher, wie Kant meint, keinen Tadel seiner „Deduktion des obersten Prinzips der Moralität", hat vielmehr seinen Grund in den Schranken, die der menschlichen Vernunfterkenntnis gezogen sind. Die Natur der Sache bringt es mit sich, daß ein „unbedingt praktisches Gesetz", wie es der kategorische Imperativ ist, „seiner absoluten Notwendigkeit nach nicht begreiflich gemacht werden kann"; denn das Unbedingte kann eben nicht noch einmal aus einer Bedingung abgeleitet werden. Kant ist deshalb zufrieden, das oberste Sittengesetz genauer als andere bestimmt zu haben und findet sich damit ab, „in Ansehung seiner Gültigkeit . . . und der praktischen Notwendigkeit, sich ihm zu unterwerfen", „um nichts weiter gekommen" zu sein; denn auf die Frage, warum die allgemeine Gültigkeit unserer Maxime die Norm unseres Handelns sein soll, und worauf der einzigartige Wert beruht, den wir einem solchen Handeln zuerkennen, ein Wert, eine Würde, wovor alles zurücktritt, was es sonst an Lebenswerten gibt, auf diese Frage läßt sich keine genügende Antwort erteilen. So gelangt Kant auch in

Digitized by Google

der Ethik zu einem gewissen Skeptizismus, zu einem Ergebnis, das einem Verzicht auf eine Erklärung der Sittlichkeit gleichkommt.

Allein so verständlich dieses Ergebnis im Zusammenhang mit der Kantischen Gedankenentwicklung ist, sowenig kann sich die ergründende Vernunft dabei beruhigen. In keiner Weise kann der sittliche Imperativ als ein letzter, unauflösbarer und unergründbarer Tatbestand anerkannt werden; die Frage, woher das Pflichtbewußtsein stammt, wie der Pflichtgedanke entstanden ist, läßt sich nicht unterdrücken. Kants Verzicht auf eine Erklärung gleicht einem Versuch, das fragende Denken durch ein Machtgebot zum Schweigen zu bringen. Wie jede Tatsache erheischt auch die Tatsache des Pflichtbewußtseins eine Erklärung; wie gegenüber jedem Bewußtseinsinhalt muß auch gegenüber dem Pflichtgedanken die Frage nach der Herkunft aufgeworfen werden. Denn darum handelt es sich zunächst, um eine Bewußtseinstatsache und einen Bewußtseinsinhalt. Nur als Bewußtseinstatsache und Bewußtseinsinhalt ist uns die Pflicht unmittelbar gegeben; Bewußtseinstatsachen aber sind nicht etwas Letztes, sondern Erscheinungen, die der Erklärung bedürfen. Die Frage, wie der Pflichtgedanke in unser Bewußtsein gekommen ist, läßt sich nicht umgehen. Eine sachliche Berechtigung kann deshalb jenem Verzicht auf eine Erklärung nicht zuerkannt werden; vielmehr kann darin nur der Ausdruck der Unzulänglichkeit der Kantischen Theorie gefunden werden. Kant allerdings ist außerstande, auf die Frage nach dem Ursprung der Pflicht eine befriedigende Antwort zu geben; ein kategorischer Imperativ, der nur reines Vernunftgesetz ist, sonst aber keinerlei Zusammenhängen angehört, bleibt in der Tat ein unerklärliches Etwas. Wie reine Vernunft dazu kommt, uns ein solches Gesetz vorzuschreiben, ist nicht einleuchtend zu machen; eine Vernunft, die nicht im Namen einer objektiven, in der Natur der Dinge begründeten Ordnung spricht, sondern nur aus sich heraus gebietet, vermag einem Gesetz keinen ausreichenden Halt zu geben. Warum s o l l der Mensch nach einer allgemein möglichen Maxime handeln? Hat es überhaupt einen Sinn, der Menschheit eine

Digitized by Google

solche Vorschrift zu diktieren? Daß da, wo die Besonderheit individueller Verhältnisse zur Geltung kommt, selbst die Möglichkeit hiezu fehlt, wurde früher ausgeführt; aber auch davon abgesehen will der Sinn einer solchen Vorschrift wenig einleuchten, und noch weniger läßt sich hiefür eine Verpflichtung ableiten; der kategorische Imperativ, das unbedingt Gebietende der sittlichen Ordnung bleibt unverständlich. Ein formales oder inhaltsloses Sollen, ein Sollen ohne Zweck und ohne Ziel hat keinen Sinn; nur da, wo es gilt, einen Zweck oder ein Ziel zu erreichen, nur im Zusammenhang mit einer Zweckordnung läßt sich ein Sollen begründen, nicht aber aus reiner Vernunft. Für Kant muß demnach der sittliche Imperativ allerdings das Merkmal der Unbegreiflichkeit annehmen; allein dieses Unvermögen, das der Ethik Kants anhaftet, bedeutet nicht, daß eine Erklärung überhaupt unmöglich ist.

Freilich möchte Kant dartun, daß die Unmöglichkeit einer Erklärung in der Natur der Sache liegt; das Unbedingte schließe seinem Begriffe nach eine Erklärung aus. Indessen treibt hier der Philosoph ein Spiel mit dem Worte. Das Unbedingte im Sinne der obersten Weltursache zieht allerdings der menschlichen Erkenntnis enge Grenzen; etwas wesentlich anderes aber ist es mit dem Unbedingten im Sinne des sittlichen Imperativs. Beide Arten des Unbedingten dürfen keineswegs auf die gleiche Stufe gestellt werden. Liegt doch im sittlichen Imperativ zunächst, wie schon hervorgehoben wurde, nur eine Bewußtseinstatsache vor, ein seelisches Erlebnis, das wie jedes Erlebnis eine Erklärung erheischt. Nur als Bewußtseinsinhalt ist uns die Pflicht unmittelbar gegeben; und von diesem Inhalt muß gezeigt werden, wie er in unser Bewußtsein gekommen ist. Das Pflichtbewußtsein ist durchaus nicht in der Weise etwas Unbedingtes wie die oberste Weltursache. Ist diese etwas schlechthin Letztes und darum nicht mehr aus irgendwelchen Voraussetzungen abzuleiten, so ist eine Bewußtseinstatsache etwas Entstandenes und Bedingtes und darum, wie alle Lebensvorgänge, aus den Ursachen zu erklären. Die erkenntnistheoretische Gleichstel-

Digitized by Google

lung des sittlichen Imperativs mit der obersten Weltursache war daher völlig unberechtigt.

An einer andern, ebenfalls schon berührten Stelle tritt denn auch der Umstand, der gegenüber dem sittlichen Imperativ zu einem so skeptischen Ergebnis geführt hat, offen zutage; deutlich zeigt sich jetzt, daß der Grund in der Art und Weise liegt, wie das Sittengesetz bestimmt und formuliert wurde. Dies, wenn Kant gesteht, auf die Frage, warum die allgemeine Gültigkeit unserer Maxime die Norm unseres Handelns sein soll, und worauf der einzigartige Wert eines solchen Verhaltens beruht, keine Antwort erteilen zu können. Ein so formuliertes und so verstandenes Gesetz, wie es Kant formulieren und verstehen will, kann tatsächlich nicht weiter begriffen werden; und insbesondere leuchtet auch nicht ein, warum die Beobachtung einer solchen Maxime jene einzigartige Würde ergeben soll, die mit sittlicher Lebenshaltung verbunden ist. Wenn das Sittengesetz nichts anderes ist, als was Kant darin erkennen will, wenn es sonst keinen Sinn und keinen Inhalt hat, so erscheint nicht bloß der sittliche Imperativ als unbegreiflich, auch andere Tatsachen des sittlichen Bewußtseins entziehen sich der Erklärung. Der Grund dieser Unbegreiflichkeit liegt sonach in der Tat nicht in der Natur der Sache, sondern in Kants Theorie. Kant ist zwar gewillt, das sittliche Bewußtsein zu zerlegen und auf seine Voraussetzungen zurückzuführen; allein diese Zerlegung ist unvollständig geblieben; die wichtigsten Elemente und Voraussetzungen des sittlichen Bewußtseins, wie sie mit einer objektiven Seins- und Lebensordnung gegeben sind, wurden beiseite gelassen. Kant glaubte, dieser Elemente nicht zu bedürfen; mit welchem Rechte, scheint das skeptische Ergebnis seiner Ableitung zu zeigen. Kant steht nicht von Anfang an auf dem Standpunkte, daß der sittliche Imperativ einen unbegreiflichen Tatbestand darstellt, setzt sich vielmehr die Aufgabe, diesen Tatbestand zu analysieren und zu erklären; und erst am Schlusse führt die „Grundlegung zur Metaphysik der Sitten" zum Geständnis der Unbegreiflichkeit. Erst der Verlauf und die Ergebnislosigkeit der Untersuchung scheint

Digitized by Google

dem Philosophen dieses Geständnis abgenötigt zu haben. Die Absicht und der Wille, zu erklären, ist da; allein das Gelingen bleibt den Bemühungen versagt. Es kommt die Einsicht zur Geltung, daß eine reine oder autonome Vernunft dem Sittengesetz keine ausreichende Stütze zu bieten vermag. Im übrigen konnte der Philosoph auch in dieser Hinsicht an die intuitive Moral Englands anknüpfen; schon Hutcheson wollte, daß sich die Empfindungen des moralischen Sinnes wie anderer Sinne nicht weiter erklären lassen.

Literatur

Kant, Kritik der praktischen Vernunft. Leipzig 1906. Ders., Grundlegung zur Metaphysik der Sitten. Leipzig 1906. A. Messer, Kants Ethik. Leipzig 1904. H. Cohen, Kants Begründung der Ethik. Berlin 1910. W. Koppelmann, Die Ethik Kants. Berlin 1907. Fr. W. Förster, Der Entwicklungsgang der Kantischen Ethik zur Kritik der reinen Vernunft. Berlin 1894. P. Menzer, Der Entwicklungsgang der Kantischen Ethik bis zum Erscheinen der Grundlegung zur Metaphysik der Sitten. 1. Teil. J. D. Berlin 1897. K. Schmidt, Beiträge zur Entwicklung der Kantischen Ethik. J. D. Marburg 1900. Kuno Fischer, Kant und seine Lehre. 2 Bde. Heidelberg 1898/99. O. Loewe, Über den Wert des Kantischen kategorischen Imperativs für die Begründung der Ethik. Progr. Stettin 1878. J. Gelfert, Der Pflichtbegriff bei Christian Wolff und einigen andern Philosophen der deutschen Aufklärung mit Rücksicht auf Kant. Ein Beitrag zur Geschichte der Ethik des 18. Jahrhunderts. J. D. Borna-Leipzig 1907.

3. Windelband

Die Schwierigkeiten, die sich Kant bereitet hat, bestehen auch bei seinen Schülern fort. Zwar werden die Grundlagen der Autonomie verändert und nicht mehr von Kants Erkenntnislehre hergenommen, der Gedanke der Autonomie tritt in neuen Formen auf; aber auch jetzt wollen die Erklärungsversuche nicht zum Ziele führen, ein Sachverhalt, der in einem immer wiederkehrenden Schwanken zwischen solchen Versuchen und einem Verzicht auf eine Erklärung zum Ausdruck gelangt. Es ist derselbe Widerspruch wie bei Kant, wenn Fichte einerseits das Prinzip der Sittlichkeit als einen Gedanken bestimmt, der „sich auf die intellektuelle Anschauung der absoluten Tätigkeit der Intelligenz gründe, und der unmittelbare Begriff der reinen Intelligenz von sich selbst" sei,

Digitized by Google

und wenn er anderseits davor warnt, „das Bewußtsein, daß wir Pflichten haben, . . . weiter zu erklären und aus Gründen außer ihm ableiten zu wollen", da dies „der Würde und Absolutheit des Gesetzes Eintrag tue"; und dieser Widerspruch wird bis auf den heutigen Tag in der Schule Kants in mancherlei Variationen weitergeführt. So ringt zunächst Windelband mit der Schwierigkeit, einen Tatbestand, der für unerklärlich ausgegeben wird, zum Objekt einer wissenschaftlichen Erörterung und Ergründung zu machen. Dies vor allem, wenn er meint, daß die Tatsache, daß Normen gelten sollen, sich dem „empirischen Bewußtsein als unmittelbare Evidenz" darstellt, „die absolut nicht erklärt, sondern einfach nur zum Bewußtsein gebracht und damit zur Anerkennung erhoben werden kann; daß aber die Normen faktisch gelten, daß sie anerkannt und der wirklichen Beurteilung zu Grunde gelegt werden, ist eine Tatsache des empirischen Seelenlebens. Diese Tatsache muß so gut wie jede andere erklärt werden". Für die Tatsache, daß Normen faktisch in Geltung sind, wird wie für „jede andere" Tatsache eine Erklärung gefordert, die Tatsache aber, daß die Normen gelten sollen, wird der Erklärung entzogen; alle Tatsachen bedürfen der Erklärung, die Tatsache des Sollens aber wird ausgenommen. Oder ist nicht auch das Bewußtsein des Sollens eine „Tatsache des empirischen Seelenlebens"? Keine Frage, daß es willkürlich und ein Widerspruch ist, die Vernunfterkenntnis in dieser Weise einzuschränken; Kants Unbegreiflichkeit des kategorischen Imperativs kehrt wieder. Anderwärts jedoch scheint Windelband das Sollen nicht als einen letzten Tatbestand zu betrachten; denn nicht durchweg hat er Erklärungsversuche unterlassen. Trotz der „unmittelbaren Evidenz", „die absolut nicht erklärt, sondern einfach nur zum Bewußtsein gebracht und damit zur Anerkennung erhoben werden kann", werden die Normen auf tiefere Voraussetzungen zurückgeführt, nämlich auf Naturgesetze. Normen seien auf der einen Seite von den Naturgesetzen verschieden, auf der andern durch sie bedingt. „Eine Norm ist eine bestimmte, durch die Naturgesetze des Seelenlebens herbeizuführende Form der psychischen Bewegung." „So ist

Digitized by Google

jedes Sittengesetz eine bestimmte Form der Motivation, welche, je nach dem gesamten Triebzustande der Individuen, durch den natürlichen Verlauf der Willenstätigkeit realisiert, aber auch verletzt werden kann." „Alle Normen sind also besondere Formen der Verwirklichung von Naturgesetzen. Das System der Normen stellt eine A u s w a h l aus der unübersehbaren Mannigfaltigkeit der Kombinationsformen dar, unter denen, je nach den individuellen Verhältnissen, die Naturgesetze des psychischen Lebens sich entfalten können. Die Gesetze der Logik sind eine Auswahl aus den möglichen Formen der Vorstellungsassoziation, die Gesetze der Ethik sind eine Auswahl aus den möglichen Formen der Motivation, die Gesetze der Ästhetik sind eine Auswahl aus den möglichen Formen der Gefühlsmäßigkeit." Das Prinzip, wornach in all diesen Fällen die Auswahl zu geschehen hat, ist die allgemeine Gültigkeit. „Normen sind diejenigen Formen der Verwirklichung von Naturgesetzen, welche unter der Voraussetzung des Zweckes der allgemeinen Gültigkeit gebilligt werden sollen." Die allgemeine Gültigkeit oder die Wahrheit unterscheidet das logische Denken von einem andern Denken; das sittlich gute Handeln aber ist jenes Handeln, dessen Motivierung „mit dem Anspruch auf allgemeine Gültigkeit gebilligt werden kann". Trotz des ausgesprochenen Verzichts auf eine Erklärung macht sich also das ernstliche Bestreben geltend, dem Wesen des sittlich Guten und der sittlichen Normen auf den Grund zu kommen. Auch Windelband vermag sich der wissenschaftlichen Notwendigkeit, eine Zergliederung und Ableitung des Sollens anzustreben, nicht zu entziehen. Wenn er gleichwohl anderwärts solche Bemühungen für aussichtslos hält, so scheint sich abermals der Eindruck geltend zu machen, daß die Aufgabe mit unzulänglichen Mitteln in Angriff genommen wird. Sowenig Kant der Pflicht mit Hilfe der reinen Vernunft eine ausreichende Grundlage zu geben vermochte, ebensowenig Windelband mit Hilfe der Naturgesetze. Wie aus Naturgesetzen sittliche Normen werden, ist nicht gezeigt; der Gedanke der allgemeinen Gültigkeit ist nicht geeignet, diesen Übergang herzustellen, ebensowenig als

Digitized by Google

er bei Kant die sittliche Ordnung zu begründen vermochte; abgesehen davon, daß Windelband hiebei allem Anscheine nach voraussetzt, was er erklären will. Es soll eben gezeigt werden, wie es dazu kommt, daß unter den verschiedenen Verhaltungsweisen, die möglich sind, nur bestimmte der Gegenstand der Billigung oder allgemeinen Anerkennung sind. Warum nur dieses und nicht ein anderes Verhalten als das Seinsollende erscheint, ist nicht dargetan; und das scheint der Grund zu sein, warum auch Windelband zu einem skeptischen Ergebnis gelangt. Der autonomen Moral will es nicht gelingen, die notwendigen Hilfsmittel zur allseitigen Erklärung des sittlichen Bewußtseins aufzubringen. Die Aufgabe, nach einer Erklärung zu suchen, anerkennt die autonome Moral schon mit der Behauptung, daß es hiezu der Religion nicht bedarf, daß die Sittlichkeit in ihrem Wesen und ihrem Bestande von religiösen Voraussetzungen unabhängig ist. Mit dieser Behauptung verpflichtet sich die autonome Moral, zu zeigen, wie dem in der Tat so ist, wie tatsächlich ohne religiöse Voraussetzungen eine allseitige Erklärung der Sittlichkeit zu gewinnen ist. Zunächst liegt also durchaus kein Verzicht auf eine Erklärung vor; im Gegenteil, der eingenommene Standpunkt, die Beteuerung, der Aufgabe auch ohne Verwertung eines religiösen Faktors gerecht zu werden, scheint eine nicht geringe Leistungsfähigkeit der Vernunft vorauszusetzen. Um so weniger läßt sich der Eindruck beseitigen, daß es die Erklärungsversuche und deren mangelhafte Ergebnisse sind, die zu einem Skeptizismus führen. Anderseits beraubt ein solcher Skeptizismus oder Verzicht auf eine Erklärung des Rechtes, zu behaupten, daß die Sittlichkeit nichts mit religiösen Voraussetzungen zu tun hat. Will die autonome Moral zeigen, daß die Sittlichkeit keine religiösen Elemente enthält, so darf sie nicht auf eine Erklärung verzichten, sondern muß ermitteln, welches in Wirklichkeit die Elemente und Voraussetzungen sind; ein Skeptizismus dagegen, ein Standpunkt, der von einer Ergründung absieht, muß es dahingestellt sein lassen, ob ein Zusammenhang mit der Religion vorliegt oder nicht. Auch in dieser Hinsicht also wird die Einheit des Denkens vermißt.

Digitized by Google

Wie hilflos Windelband dem Sachverhalt gegenübersteht, dafür nur noch ein letztes, nicht wenig bezeichnendes Beispiel. „Das Pflichtbewußtsein", so heißt es, „ist insofern das Prinzip der Moral, als es die oberste Bedingung ist, unter der sittliches Leben möglich ist. W a s Pflicht ist, mag nach Zeiten, Orten und Völkern verschieden sein, aber daß überhaupt eine Pflicht anerkannt wird, ist die selbstverständliche, einem jeden einleuchtende Grundbedingung des moralischen Lebens. Die einzelnen Pflichten mögen noch so empirisch sein, das Pflichtbewußtsein selbst ist a priori, d. h. durch keine empirische Bestimmung zu begründen, begründet vielmehr selbst erst die Möglichkeit der besonderen Pflichten, die ihren erfahrungsmäßigen Inhalt durch die jeweiligen Verhältnisse erhalten. Das Pflichtbewußtsein selbst ist apriorisch, nur seine einzelnen Inhaltsbestimmungen sind empirisch."

„Einleuchtend" und „selbstverständlich" ist doch nur, daß der Pflichtgedanke überhaupt in den einzelnen Pflichten enthalten ist; keineswegs aber ist die Tatsache des Pflichtbewußtseins selber etwas vollkommen Selbstverständliches und in jeder Beziehung Einleuchtendes. Nur, daß die Pflicht die B e d i n g u n g des sittlichen Lebens ist, mag unmittelbar einleuchten, da sie im Begriff des sittlichen Lebens eingeschlossen ist; nicht das Gleiche gilt von der T a t s a c h e der Pflicht und des sittlichen Lebens. Handelt es sich dort um ein b e g r i f f l i c h e s V e r h ä l t n i s, das unmittelbar durchschaut wird, so hier um einen T a t b e s t a n d, der zwar als solcher, als Faktum, aber nicht auch in seinen Gründen unmittelbar erkannt wird. Woher dieser Tatbestand kommt, worauf er beruht, entzieht sich jeder unmittelbaren Einsicht, aber keineswegs dem ergründenden und eindringenden Denken. Daß das Zustandekommen und die Wesensbildung der Sittlichkeit nicht so zu denken ist, als würde ein formales oder inhaltsloses Pflichtbewußtsein an die Inhalte des Lebens herangebracht, wurde oben gezeigt. Ein bloß formales oder inhaltsloses Pflichtbewußtsein gibt es nicht, sondern nur ein Bewußtsein bestimmter Pflichten. Die Pflicht ist stets eine Verpflichtung zu einem bestimmten Verhalten, zu bestimmten Leistungen, also mit bestimmten Inhalten; nur

Digitized by Google

an bestimmten Inhalten oder Gegenständen erwächst dem Menschen eine Pflicht. Die Pflicht ist somit an einen entsprechenden Inhalt gebunden, setzt einen solchen Inhalt voraus und ist daher nicht selber eine letzte Voraussetzung der Sittlichkeit, wie Windelband möchte. Die Zergliederung der Sittlichkeit kann beim Pflichtbewußtsein nicht wie bei einem letzten Tatbestand stehen bleiben.

Literatur

Windelband, Präludien. 1. Bd. 5. Aufl. Freiburg i. B. 1915.

4. Rickert

Ähnliche Anschauungen wie Windelband spricht Rickert aus. Wie er meint, muß sich die Ethik darüber im klaren sein, daß die sittliche Geltung „für alle Zeiten atheoretisch bleiben muß". Sittliche Werte lassen sich nicht in theoretische verwandeln, die Ethik kann nicht zur Logik werden. Man darf überhaupt nicht meinen, es ließe sich die Geltung ethischer Werte irgendwie „beweisen". Ein Wert, der durch Beweise Geltung bekommen hätte, wäre kein ethischer mehr, sondern ein logischer. Die Ethik wird gerade dadurch zur Wissenschaft, daß sie den ethischen Wert in seiner atheoretischen Eigenart charakterisiert und vor allen Verwechslungen mit theoretischen Werten sicherstellt.

Auch mit dieser Darstellung kehrt Kants „Unbegreiflichkeit" des sittlichen Imperativs in neuer Fassung wieder; auch Rickert scheint auf eine Ergründung und Erklärung sittlicher Vorschriften verzichten zu wollen. Sittliche Werte sind ein Tatbestand, vor dem das logische und wissenschaftliche Denken Halt machen muß. Die Wissenschaft hat zwar die Aufgabe, solche Werte in ihrer Eigenart zu charakterisieren und von anderen Werten zu unterscheiden, nicht aber, ihre Geltung zu „beweisen". Dazu ist zu bemerken, daß die Geltung sittlicher Werte, diese Tatsache in ihrer Allgemeinheit genommen, eines „Beweises" allerdings nicht bedarf, sowenig wie eine andere unmittelbar gegebene Tatsache; keineswegs aber ist die Notwendigkeit einer wissenschaftlichen Erklärung und Ergründung ausgeschlossen. Auch ist es nicht Aufgabe der Ethik, praktische Werte in theoreti-

Digitized by Google

sche zu verwandeln, wohl aber, zu zeigen, worauf die Geltung solcher Werte beruht. Später scheint sich denn auch Rickert selbst einer solchen Auffassung zu nähern. Es trifft nicht zu, so heißt es jetzt, daß das Sittliche als atheoretischer Wert die Wissenschaft nichts angehe. Nur so lange man ausschließlich bei Seinswissenschaften stehen bleibt und grundsätzlich jede Wertgeltung als wissenschaftliches Problem ablehnt, ist diese Zurückhaltung durchführbar. Auch das Werturteil gehört in die Philosophie; atheoretische Probleme spielen auch in der Philosophie eine Rolle. Der atheoretische Wert soll zwar nicht auf einen logischen zurückgeführt werden; wohl aber ist zu zeigen, daß seine Anerkennung, obschon er atheoretisch ist, auch in der Logik nicht vermieden werden kann. Jetzt scheint also der Wissenschaft gegenüber sittlichen Werten doch auch eine ergründende Tätigkeit zur Aufgabe gemacht zu werden; entgegengesetzte Denkrichtungen machen sich auch bei Rickert geltend.

Literatur

Rickert, Über logische und ethische Geltung. Kantstudien. 19. Bd. 182 ff. Berlin 1914.

5. Messer

Noch größer wird die Unsicherheit der Gedankenführung bei A. Messer. Die Unbegreiflichkeit des moralischen Imperativs steht ihm fest. Das Sittengesetz kann nicht „mit zwingender Evidenz aus der Vernunft abgeleitet werden". Es gelingt nicht, „das oberste Moralprinzip in seiner praktischen unbedingten Notwendigkeit in einer für die Vernunft zwingenden Weise zu begründen und damit begreiflich zu machen". „Der Mensch kann also wohl zum Bewußtsein geführt werden, was das sittliche Wollen und Handeln im letzten Grunde bedeutet, er kann erkennen, daß er nur dadurch den Charakter des Vernunftwesens sich wirklich aneignen und wahrhaft am menschlichen Geistesleben in seinem tiefsten Kern teilnehmen kann, aber das alles kann ihm die Notwendigkeit, sittlich zu handeln, nicht mit der zwingenden Evidenz eines mathematischen Beweises dartun, sondern die innere Selbstverpflichtung zum Sittlichen ist Sache einer ur-

Digitized by Google

eigenen, freien Entscheidung, die uns verständlich wird aus dem Glauben an den absoluten Wert und die verpflichtende Kraft des Guten." „Der tiefste Grund für die Unbegreiflichkeit des kategorischen Imperativs liegt darin, daß Kant uns hier wirklich ‚bis zur Grenze der menschlichen Vernunft' führt." „Man kann nicht dem in einer für die Vernunft evidenten Weise demonstrieren, daß er ein vernünftiges Wesen sein müsse, der auf Vernunft und damit auf geistige Gemeinschaft mit andern verzichtet."

Klar ist aus diesen Sätzen soviel, daß auch Messer gegenüber der Sittlichkeit der ergründenden Vernunft enge Grenzen zieht. Dabei will an die Stelle der vernünftigen Einsicht bei Messer wie auch bei andern der Glaube treten; nicht ein Wissen, sondern nur eine Art Glaube soll die Pflicht „verständlich" machen. Die Unklarheit und Unsicherheit aber beginnt, wenn Messer der „Notwendigkeit, sittlich zu handeln", die auf „einer ureigenen, freien Entscheidung" beruhende „Selbstverpflichtung" gegenüberstellt. Fließen vielleicht verschiedene Fragen ineinander, nämlich die Frage, wie es objektiv zu einer verpflichtenden Norm oder einem kategorischen Imperativ kommt, und die andere Frage, was den menschlichen Willen zu einem entsprechenden Handeln bestimmt? Schon Kant hatte es nicht bloß mit der ersteren, sondern auch mit der zweiten Frage zu tun, und wie jene hat ihm auch diese unüberwindliche Schwierigkeiten bereitet: Wie ein Imperativ, der sich nicht an Lustgefühle und egoistische Interessen wendet, den Zugang zum Willen zu finden, wie er die zum Handeln notwendigen Motive auszulösen vermag, „wie reine Vernunft praktisch sein könne", hat Kant gleichfalls nicht zu zeigen vermocht. Messer hält sonst die beiden Fragen auseinander, nicht so, wie es scheint, an obiger Stelle. In jedem Falle gilt auch ihm die sittliche Forderung als unerklärlich, und dies, obschon sich angeblich die tiefste Bedeutung der Sittlichkeit ermitteln läßt; und hiemit verliert auch er sich in den Widerspruch, der für die kritische Ethik von Anfang an charakteristisch ist. Ist wirklich dargetan, was die Sittlichkeit „im letzten Grunde bedeutet", dann muß auch die Tatsache des sittlichen Imperativs aufgehellt sein; und um-

Digitized by Google

gekehrt, so lange sich diese Tatsache dem Verständnis entzieht, kann nicht davon die Rede sein, daß Bedeutung und Sinn der Sittlichkeit vollkommen aufgedeckt sind. Ist die Sittlichkeit in der Tat vollständig analysiert und ergründet, dann muß auch erkannt sein, warum sie verpflichtet; und umgekehrt, so lange der Grund der Verpflichtung nicht durchschaut wird, kann die Analyse und Ergründung nicht als vollständig gelten. Auch Messer will auf der einen Seite die Sittlichkeit vollständig ergründen, um auf der andern Seite zu bekennen, daß sie nicht vollständig ergründet werden kann, ein Widerspruch, der nur dadurch einigermaßen verschleiert wird, daß der Verfasser, wie bemerkt, den sittlichen Imperativ nicht bloß in seiner objektiven Geltung, sondern auch in seiner praktischen Wirksamkeit im Auge hat.

Der nämliche Widerspruch macht sich geltend, wenn Messer das Verhältnis zwischen Moral und Religion zu bestimmen sucht. Einerseits glaubt er zur Erklärung der sittlichen Tatbestände eines religiösen Faktors nicht zu bedürfen; die sittliche Verpflichtung hat ihren Grund nicht in einem autoritativen Befehl, sondern in dem entsprechenden Inhalt. Nicht eine Forderung als solche, sondern nur ein als rechtmäßig erkannter Inhalt begründet eine Verpflichtung; das Gute als das der vernünftigen Natur Angemessene ist von selbst auch das Verpflichtende. Die Religion ergibt zwar zu Gunsten des sittlichen Handelns eine neue Art von Motiven, hat aber mit dem objektiven Sachverhalt der Sittlichkeit nichts zu tun. Anderseits hält es Messer für „sehr wahrscheinlich", daß der Ausfall des religiösen Gedankens in unserm sittlichen Empfinden eine Änderung hervorruft: „Die ganze Gefühlsresonanz" des Sittlichen wird voraussichtlich nicht mehr die nämliche sein; das Gute wird mehr als „das absolut Wertvolle" denn als „das unbedingt Gebietende" empfunden werden. Wie schon Felix Krueger sieht sich auch Messer veranlaßt, den sittlichen Imperativ durch das „unbedingt Wertvolle" zu ersetzen.

Daß auch diese Angaben einander ausschließen, liegt auf der Hand. Soll es wahr sein, daß das sittliche Bewußtsein

Digitized by Google

auch ohne religiöse Momente seine volle Erklärung findet, dann darf der Ausfall der Religion im sittlichen Denken und Empfinden keine Veränderung hervorrufen; und umgekehrt, tritt mit dem Ausfall der Religion doch eine Änderung ein, so ist dies ein Zeichen, daß die Religion an der Konstitution der Sittlichkeit nicht unbeteiligt ist, und daß sich doch die Tatsachen des sittlichen Bewußtseins mit Hilfe des religiösen Faktors vollständiger erklären lassen. Daß die Religion nur von Bedeutung ist für die sittlichen Motive, nicht auch für den objektiven Sachverhalt, trifft dann nicht mehr zu. Durch nichts könnte die autonome Moral ihr Unvermögen, die Tatsachen der Sittlichkeit allseitig zu erklären, wirksamer besiegeln als durch Versuche, ändernd in das sittliche Denken einzugreifen, dem sittlichen Bewußtsein andere Formen zu geben, speziell das Merkmal des Imperativen, des Sollens, der Pflicht zu reduzieren und zu beseitigen. Als ob die Ethik die Aufgabe hätte, die tatsächlichen Formen des sittlichen Bewußtseins durch andere zu ersetzen, und nicht vielmehr diese, die Tatsachen zu erklären, zu zeigen, wie es zu den hergebrachten Formen des sittlichen Denkens gekommen ist. Daß die autonome Moral gleichwohl der Versuchung unterliegt, die überlieferten Formen des sittlichen Bewußtseins umzugestalten, kann deshalb nur als ein Zeichen dafür gedeutet werden, daß sie diesen Formen nicht den nötigen Halt zu bieten vermag. Statt das sittliche Bewußtsein zu erklären, geht sie dazu über, es zu zerstören. Hat sich Kant begnügt, den sittlichen Imperativ für unbegreiflich zu erklären, so geht seine Schule einen Schritt weiter; der Imperativ wird beseitigt. Daß doch ein Zusammenhang zwischen Moral und Religion besteht, wird auf solche Weise immer deutlicher; es zeigt sich, daß Schopenhauer einen wirklichen Sachverhalt durchschaute, als er den kategorischen Imperativ für einen Ausfluß und einen Rest einer theologischen Weltbetrachtung erklärte, und deshalb der Meinung war, daß er bei Kant den Halt verloren hat. Die bisherige Entwicklung der kritischen Ethik, die unaufhörlich beteuerte Unbegreiflichkeit des sittlichen Imperativs, die Neigung, an diesem Punkte das sittliche Bewußtsein zu verändern, all das

Digitized by Google

ist nur dazu angetan, die Auffassung Schopenhauers zu bestätigen.

Der Meinung sodann, daß die Religion zwar Motive des sittlichen Handelns liefert, aber nichts mit der Begründung der Sittlichkeit als eines objektiv gegebenen Tatbestandes zu tun hat, muß die Frage entgegengehalten werden, wie denn das eine ohne das andere möglich ist. Wie soll die Religion sittliche Motive auslösen, wenn sie nicht mit dem Wesen der Sittlichkeit zusammenhängt? Wie soll sie dazu dienen, ein sittliches Handeln herbeizuführen, wenn sie zum Wesen der Sittlichkeit in keiner Beziehung steht? Kann es doch nur dadurch zu sittlichen Beweggründen kommen, daß sich der Wille dem objektiv Guten zuwendet, das objektiv Gute nach irgendeiner Seite oder unter irgendeinem Gesichtspunkte zum Gegenstand seines Strebens macht. Sittliche Beweggründe sind daher durch die Natur, das Wesen, die objektive Beschaffenheit des sittlich Guten bedingt; und eine Verschiedenheit der sittlichen Motive ergibt sich dadurch, daß das sittlich Gute verschiedene Seiten darbietet, sowohl von dieser wie von jener Seite ergriffen werden kann. Soll es auch religiöse Motive des sittlichen Handelns geben, so setzt dies voraus, daß das Sittliche seinem objektiven Wesen nach auch eine religiöse Seite hat. Es ist unmöglich, Moral und Religion sachlich voneinander zu trennen und dennoch das sittliche Handeln auf religiöse Motive zu stützen.

Ein gewisser Widerspruch muß auch festgestellt werden, sofern Messer nunmehr auf die Unbegreiflichkeit des moralischen Imperativs zu vergessen scheint. Mit dem Versuch, diesen Imperativ nur im Inhalt und in der vernünftigen Menschennatur wurzeln zu lassen, ist an die Stelle der Unbegreiflichkeit ein Erklärungsversuch getreten. Die Annahme, daß es eines göttlichen Gesetzgebers nicht bedarf, daß der sittliche Imperativ nur aus seinem Inhalt und der vernünftigen Menschennatur zu erklären sei, ist mit einem Verzicht auf eine Erklärung nicht in Einklang zu bringen.

So viel zu Messers Ausführungen in seinem Werk über Kant. Nicht geringer sind die Schwierigkeiten in seiner „Ethik". Wieder bezeichnet der Pflichtcharakter sittlicher

Digitized by Google

Normen und die Gültigkeit sittlicher Wertschätzung die Grenze der Erkenntniskraft. Mögen die sittlichen Normen auf ein Kriterium zurückgeführt, und mag hiemit die Möglichkeit gegeben sein, im allgemeinen und im einzelnen zu entscheiden, was gut und was böse ist, ja mag auf solche Weise selbst die Frage erledigt sein, „was denn die Sittlichkeit sei", so doch nicht die weitere Frage: „Warum soll ich denn sittlich handeln? Was verpflichtet mich dazu?" Wem es „nicht mit innerer Überzeugungskraft, mit unmittelbarer Evidenz einleuchtet", daß die sittliche Gesinnung einer menschlichen Persönlichkeit einen „höheren objektiven Wert" verleiht, dem kann „dies auch durch verstandesmäßige Beweise nicht nahe gebracht werden". „Man wirft gelegentlich der Wissenschaft unnötig vor, daß sie uns über Wert und Sinn des Daseins nicht belehre, und daß sie nicht Führerin unseres Lebens sei. Wer das tut, verkennt das Wesen des Wertes und überschätzt die Tragweite der rationalen (d. h. wissenschaftlichen) Erkenntnis. Die Wissenschaft kann uns die ursächlichen Zusammenhänge der Wirklichkeit aufdecken und uns damit die Mittel an die Hand geben, unsere Zwecke zu erreichen — alle Technik ruht auf Naturwissenschaft —, aber welche Zwecke wir anstreben *sollen*, kann sie uns nicht sagen. Unsere Zwecke müssen wir auf Grund unserer Wertschätzungen uns in persönlicher Entscheidung gestalten. Das gilt auch für unsere sittlichen Zielsetzungen. Deren Folgen kann uns ebenfalls wissenschaftlich-rationales Denken an der Hand der Erfahrung vor Augen stellen. Sie kann uns den Blick für die Tragweite unseres Entschlusses und die Größe unserer Verantwortung weiten und schärfen. Aber ob wir diese Folgen und die Verantwortlichkeit dafür auf uns zu nehmen haben, kann uns letzten Endes wieder nur unser Gewissen sagen." „In diesem letztlich irrationalen Charakter der sittlichen Wertschätzungen ist es auch begründet, daß die *verpflichtende Kraft* der sittlichen (und rechtlichen) Normen durch logische Beweise nicht dargetan werden kann."

Wieder werden der Vernunfterkenntnis Grenzen gezogen, die weder grundsätzlich als berechtigt anerkannt wer-

Digitized by Google

den können noch auch von Messer selber eingehalten werden. Zunächst mag der einzigartige Wert, den sittliche Tugend der menschlichen Persönlichkeit verleiht, allerdings nur Gegenstand einer „unmittelbaren Evidenz" oder „inneren Überzeugungskraft", nicht aber „verstandesmäßiger Beweise" sein; man empfindet die Erhabenheit der sittlichen Würde, ohne sich über die Gründe Rechenschaft geben zu können. Soll es aber bei einer solch „unmittelbaren Evidenz" für immer sein Bewenden haben? Soll eine verstandesmäßige Begründung und Rechtfertigung dieser Evidenz vollkommen ausgeschlossen sein? In Wahrheit dürfte es nicht unmöglich sein, tiefer und wissenschaftlich zu erkennen, wie es kommt, daß sittliche Gesinnung und sittliche Lebenshaltung den höchsten Wert und die höchste Würde der Persönlichkeit bedeuten; und mit der Anerkennung, daß die sittliche Tugend die Erfüllung einer höchsten, naturgemäßen und gottgewollten Lebensaufgabe bezeichnet und so den Menschen in den Zustand höchster, naturgemäßer und gottgewollter Vollendung versetzt, scheint die Erklärung in der Tat gegeben zu sein. Nur die autonome Moral, die das Sittengesetz aus solchen Zusammenhängen heraushebt und gleichsam in das Leere stellt, scheint außerstande zu sein, die Tatsachen des sittlichen Bewußtseins allseitig zu erklären. Wissenschaftliche Ergründung vermag doch mehr zu leisten, als Messer zugeben will; sie dient nicht bloß der Technik, sondern gibt auch Aufschluß über den Sinn und Wert des Daseins und über die tieferen Voraussetzungen der menschlichen Lebensordnung. Weder die sittliche Wertschätzung noch die Entscheidung des Gewissens bedeutet einen letzten und unauflösbaren Tatbestand; und auch von der Beantwortung der Frage, „welche Zwecke wir anstreben sollen", darf die Wissenschaft nicht ausgeschlossen werden. Daß wir Pflichten haben, sagt uns zunächst allerdings das Gewissen, das unmittelbare Bewußtsein, nicht die Wissenschaft; doch hat letztere die Aufgabe, diese Tatsache zu erklären. An „logische Beweise" freilich braucht hiebei nicht gedacht zu werden; dagegen scheint eine wissenschaftliche Ergründung in der Form einer Zergliederung, einer Auflösung in

Digitized by Google

die Bestandteile und einer Zurückführung auf die Voraussetzungen, durchaus gefordert zu sein. Zu „beweisen" braucht man den Pflichtcharakter des Sittlichen nicht, da er eine unmittelbar gegebene Tatsache bildet; jedoch gilt es, diesen Tatbestand in seine Elemente zu zerlegen und so in seinen Gründen zu durchschauen. Zweifellos richtig ist auch, daß wissenschaftliche Erwägungen nicht ausreichen, den Menschen zur Erfüllung seiner Pflichten zu bewegen, daß sich vielmehr der Mensch die Ziele auf Grund persönlicher Wertschätzung und freier Entscheidung setzt; keineswegs aber ist hiemit gesagt, daß sich die objektive Tatsache der Pflicht einer wissenschaftlichen Erkenntnis entzieht. Anderwärts setzt sich denn auch der Verfasser selbst über die von ihm der Vernunfterkenntnis gezogenen Grenzen hinweg. Wie schon im früheren Werke, so ist auch in der „Ethik" nicht jeder Erklärungsversuch unterblieben; und auch jetzt lautet das Ergebnis, daß der sittliche Imperativ unabhängig von einem höheren Gesetzgeber besteht. „In dem Sinne des ‚sittlich-gut' liegt auch das ‚du sollst', liegt der kategorische Imperativ. Das hat Kant bei seiner Analyse des sittlichen Bewußtseins völlig klargestellt. Eben darum ist es weder nötig noch überhaupt möglich, daß durch irgendwelche anderen Momente (etwa Gebot einer Gottheit) die Verpflichtungskraft zu den ethischen Werten (und den darin liegenden Normen) erst hinzukomme." Abermals ist auf die Unbegreiflichkeit und auf den „irrationalen" Charakter der Pflicht vergessen. Auf dem Standpunkte der Unbegreiflichkeit müßte es, wie bemerkt, dahingestellt bleiben, wo der sittliche Imperativ seinen Grund und seinen Ursprung hat; Abmachungen darüber, ob die Annahme eines göttlichen Gesetzgebers überflüssig ist, und ob sich andere Gründe als ausreichend erweisen, dürften nicht getroffen werden. Neuerdings tritt an die Stelle der Unbegreiflichkeit ein Erklärungsversuch, der jetzt gar im kategorischen Imperativ ein Verhältnis entdeckt, das durch die „Analyse des sittlichen Bewußtseins völlig klargestellt" sein soll.

Wie wenig Messer einen einheitlichen Standpunkt durchführt, zeigt ferner ein anderes Beispiel. Das Gesagte läßt

Digitized by Google

kaum einen Zweifel darüber zurück, daß Messer den Pflichtcharakter — unabhängig von einem göttlichen Gesetzgeber — in das objektive Wesen der Sittlichkeit hineinlegen will. Im Wesen, in der Natur des sittlich Guten liegt, so hieß es, von selbst auch das Sollen und der kategorische Imperativ; das Sittliche ist seinem Begriffe nach das Seinsollende und der kategorische Imperativ. Gleichwohl wird mit der Möglichkeit gerechnet, daß hier ein anderes Bewußtsein Platz greift. Zuerst allerdings wird gesagt: „Entziehen wir uns dieser (d. h. Forderung) oder werden wir ihr wieder untreu, so verurteilt uns unser Gewissen, wankt unsere Selbstachtung, quält uns Reue." Im unmittelbaren Anschluß an diese Worte aber meint Messer, daß der „innerlich reif und selbständig Gewordene" zur Anerkennung der sittlichen Forderung „in keiner Weise gezwungen" ist. „Er ist ja der inneren Nötigung, die in dem instinktiven Pflichtgefühl des Naiven liegt, entwachsen"; und so kann er für sich den kategorischen Imperativ in einen hypothetischen verwandeln: „Wenn ich das tun will, was ich als das Wertvollste erkenne; wenn ich selbst als sittliche Persönlichkeit mich achten soll; wenn ich mich nicht vor mir selbst schämen will . . ., so muß ich meinem Gewissen entsprechend handeln." Kommt der Mensch zum Entschluß: „Ich will", „so ist das Gesetz in den Willen aufgenommen, die Kluft zwischen Sollen und Wollen ist überbrückt. Aus den sittlichen Werten tönt dann nicht mehr ein gebietendes ‚Du sollst', vielmehr klingt ihnen entgegen ein freudiges: ‚Ich will'. So ruht alle Sittlichkeit auf freiem Wollen."

Davon, daß auch hier die Betrachtung teils die objektive, teils die subjektive Seite der Sache im Auge hat, daß zwar das sittliche Handeln, aber nicht die Sittlichkeit als objektiv gültige Ordnung auf einem freien Wollen beruht, sei abgesehen; herausgehoben sei nur, daß jetzt Messer bereit ist, den kategorischen Imperativ in einen hypothetischen zu verwandeln, und daß die Bewegung hiemit in ein Stadium eintritt, das über Kant weit hinausführt. Keine Frage, daß Kant dem tatsächlichen Bewußtsein eher gerecht wird, wenn er im kategorischen Imperativ einen unerschütterlich feststehenden

Digitized by Google

Tatbestand erblickt. Die Vorschriften des Gewissens wollen unter allen Umständen befolgt sein, binden und verpflichten in jedem Falle, welche Ziele sich auch der Mensch auf Grund freier Entschließung setzen mag; in keiner Weise hängt ihre bindende Kraft von einem freiwillig gewählten Zwecke ab. Der Mensch darf nicht auf seine sittliche Würde verzichten, ist schlechterdings an eine Lebenshaltung gebunden, die dem sittlichen Charakter seines Wesens entspricht; jeder Verzicht auf eine solche Lebenshaltung ist eine Verletzung der sittlichen Ordnung. Der kategorische Imperativ ist also nicht zu beseitigen. Er liegt — darin treffen die früheren Darstellungen Messers das Richtige — wirklich in der Natur der Sache, hängt mit dem Wesen des sittlich Guten unzertrennlich zusammen; nur ist damit noch nicht gesagt, daß er seinen Grund ausschließlich in der Menschennatur hat. Daß jetzt Messer seinen früheren Standpunkt auch in dieser Hinsicht preisgibt, ist abermals ein Zeichen, daß er dem kategorischen Imperativ nicht die notwendige Grundlage zu sichern vermag. Hat er ihn früher durch das unbedingt Wertvolle ersetzt, so verwandelt er ihn nunmehr in einen hypothetischen Imperativ.

Noch überraschender gestaltet sich eine weitere Gedankenentwicklung; die Unbegreiflichkeit des moralischen Imperativs, der darin liegende Verzicht auf eine Erklärung wird nämlich jetzt allen Ernstes zur Anerkennung eines „blinden Gehorsams" gesteigert. In dem, was wir als Pflicht erleben, liegt, so wird — teilweise im Anschluß an Scheler — ausgeführt, „für uns ein Moment der inneren Nötigung, des Zwanges, der im Grunde nicht nur der Neigung, sondern auch dem eigenen individuellen Wollen entgegenzustehen scheint. Wenigstens drängt sich die Pflicht ... als etwas vom Wollen Unabhängiges, es unter seine Herrschaft Beugendes auf. Das ist darin begründet, daß das als Pflicht erlebte Sollen nicht auf ein klares, ‚evidentes' Fühlen seines Wertes, seiner inneren Berechtigung gegründet ist, sondern gleichsam als innerer Befehl empfunden wird, der auch mit blindem Gehorsam sich begnügt. ‚Pflicht' ist Autorität von innen her, autoritatives Kommando, weder in seinem Recht unmittelbar einleuchtend

Digitized by Google

noch weiter begründet. In dieser Weise k a n n wenigstens das Pflichterlebnis auftreten, und diese Art desselben scheint Kant vor Augen gehabt zu haben, da er die Pflicht (den ‚kategorischen Imperativ') als ein bloßes ‚Faktum' der Vernunft erklärt, das in seiner Geltung, seiner Verpflichtungskraft weder unmittelbar einleuchtend gemacht noch begründet werden könne. In dieser Form würde also ein Handeln ‚aus P f l i c h t' (wobei natürlich diese doch als etwas Wertvolles, ja als das absolut Wertvolle dunkel gefühlt wird) einem Handeln ‚aus E i n s i c h t' in dessen inneren Wert gegenübertreten. Es erscheint aber als unzulässige Einengung des sittlichen Gebietes, wollte man nur der ersteren Form des Handelns sittliche Qualität zuschreiben. Auch ein Handeln aus sittlicher Einsicht und Neigung hat sittlichen Wert."

Hier fällt zunächst auf, daß im Widerspruch mit der sonst betonten Unbegreiflichkeit des moralischen Imperativs abermals ein Erklärungsversuch angestellt wird, und zwar wieder ein Versuch anderer Art. Wurde oben der Pflichtcharakter aus der Natur, dem objektiven Wesen des sittlich Guten erklärt, so wird jetzt die Erklärung von einem subjektiven Moment hergenommen. Das Pflichtbewußtsein, der Umstand, daß das Sittliche als Pflicht erlebt, als innere Nötigung empfunden wird, als ein Befehl, dem sich der Wille zu beugen hat, dieser Umstand wird nunmehr auf einen unklaren Einblick in das sittlich Wertvolle zurückgeführt. Das sittlich Wertvolle nimmt den Charakter der Pflicht an, soweit es nur dunkel gefühlt wird, nicht aber den Gegenstand einer klaren Einsicht bildet. Das Handeln aus Pflicht bildet den Gegensatz zum Handeln aus Einsicht. Mit den zuvor angeführten Äußerungen trifft diese Auffassung darin zusammen, daß die Pflicht auch jetzt keinen bleibenden und notwendigen Bestandteil des sittlichen Bewußtseins darstellt, sondern einem andern Bewußtsein Platz machen kann. Ist es dort der „innerlich reif und selbständig Gewordene", der „der inneren Nötigung, die in dem instinktiven Pflichtgefühl des Naiven liegt, entwachsen" erscheint, so wird dieses Mal der Pflichtcharakter des Sittlichen durch die klare Einsicht

Digitized by Google

beseitigt. Auch diese Annahme setzt voraus, daß der Pflichtcharakter seinen Grund nicht, wie Messer sonst lehrt, in der Natur des Sittlichen, sondern in einer wandelbaren Auffassung hat; die Pflicht ist nicht mehr durch das Wesen des Sittlichen, sondern durch einen Mangel an Einsicht bedingt. Von Kant entfernt sich so die Bewegung immer weiter. Die Pflicht, für deren Erhabenheit und Würde Kant so ergreifende Worte hatte, wäre bloß etwas Negatives, bloß das Ergebnis einer mangelhaften Einsicht. Aber nicht bloß von Kant liegt eine solche Anschauung weit ab, ebenso stark widerstreitet sie der Wirklichkeit. Auf die Erfahrung kann sich die Behauptung, daß der Pflichtgedanke einer fortschreitenden Einsicht in das Wesen und den Wert des Sittlichen weichen muß, nicht berufen; sowenig der „innerlich reif und selbständig Gewordene" über die Pflicht hinauswächst, ebensowenig bessere Einsicht; geistige Reife, moralische Selbständigkeit, wachsende Einsicht, all das läßt das Pflichtbewußtsein ungeschwächt fortbestehen. Mit einem Mangel an Einsicht hat also die Pflicht nichts zu tun. Ein Gesetz, dessen Beobachtung dem Menschen eine einzigartige Würde und Vollkommenheit verleiht, kann nur etwas durch und durch Positives, nicht etwas von einem Mangel oder einer Unvollkommenheit Herrührendes sein; nur die Einhaltung einer Ordnung, die mit den höchsten Interessen der Menschennatur zusammenhängt, also sachlich und objektiv begründet ist, kann so erhabene Werte mit sich führen. Der tatsächliche Sinn der Pflicht wird demnach gänzlich entstellt, wenn Messer jenen Gedanken, aus dem der Mensch seine reinste und edelste Gesinnung, seine höchsten und vornehmsten Motive schöpft, aus einem Mangel an Einsicht zu erklären sucht. Messers Deutung liegt denn auch dem tatsächlichen Bewußtsein vollständig ferne; nicht etwas Unverständliches oder Unverstandenes wird in der Pflicht gefunden, vielmehr erscheint dieser Gedanke dem Bewußtsein durchaus verständlich. Auch der Gedanke eines blinden Gehorsams wird daher vom tatsächlichen Bewußtsein mit der Pflicht in keiner Weise in Verbindung gebracht; es war der autonomen Moral vorbehalten, diese Auffassung in die Pflicht hineinzutragen

Digitized by Google

und so für sich selber eine Gestaltung des sittlichen Handelns hinzunehmen, woraus man der religiösen Moral einen schweren Vorwurf zu machen pflegt. Daß auch hier eine Auswirkung der Unbegreiflichkeit des sittlichen Imperativs vorliegt, ist nach dem Vorausgehenden kaum zweifelhaft; vermag sich der Menschengeist nicht Rechenschaft darüber zu geben, woher die sittlichen Forderungen stammen und woraus sie ihre bindende Kraft schöpfen, so sinkt die Pflichterfüllung in der Tat zu einem blinden Gehorsam herab. Messer hat allerdings an obiger Stelle den unbegreiflichen Imperativ durch einen veränderten Sachverhalt ersetzt. Einmal insofern, als die Pflicht in diesem Falle ein tieferes Verständnis nur tatsächlich, nicht grundsätzlich, nur vorläufig, nicht endgültig ausschließt; die Pflicht ist nicht mehr unbegreiflich, sondern bloß „weder . . . unmittelbar einleuchtend noch weiter begründet". Der Mangel an Wissen und Einsicht, wie er mit dem Wesen der Pflicht verknüpft wird, gilt jetzt als überwindlich. Während Windelband in den Normen eine Tatsache erblickt, die zwar das Merkmal der „unmittelbaren Evidenz" besitzt, jedoch „absolut nicht erklärt werden . . . kann", schließt Messer umgekehrt vorläufig die Evidenz aus, hält aber dieses Mal ein tieferes Eindringen für möglich. Dazu kommt, daß die Pflicht jetzt nicht als ein objektiver und bleibender Tatbestand gedacht ist, sondern als eine subjektive, durch eine unvollkommene Erkenntnis bedingte Erscheinungsform des Sittlichen. Die Pflicht ist nicht mehr ein Sachverhalt, der dem Wissen Grenzen zieht, sondern aus Unwissenheit hervorgeht. Mangel an Einsicht ist nicht mehr eine Folge des Pflichtcharakters, sondern dessen Ursache. Aber auch bei solcher Auffassung wird die Pflichterfüllung durch einen Mangel an Einsicht und insofern als ein Handeln aus blindem Gehorsam gekennzeichnet; das eine Mal liegt der blinde Gehorsam in dem Umstande, daß sich der Mensch über die Geltung und die verpflichtende Kraft sittlicher Vorschriften nicht Rechenschaft geben kann, das andere Mal darin, daß sich der Handelnde über Sinn und Wert des Sittlichen nicht Rechenschaft gegeben hat. Wenngleich die Unbegreiflichkeit aufgegeben und

Digitized by Google

durch einen Erklärungsversuch ersetzt ist, so gehört doch auch diese Darstellung der nämlichen Bewegung an. Es ist nur ein neues Stadium der nämlichen Entwicklung, wenn der sittliche Imperativ, statt der Einsicht vorenthalten zu werden, aus einem Mangel an Einsicht erklärt wird. — Davon abgesehen ist allem Anscheine nach abermals eine Verwechslung verschiedener Fragen im Spiele. Wenn etwa Else Wentscher gegenüber der Autoritätsmoral betont, „daß ethische Gesinnung und wahrhaft sittliches Handeln überall nur aus eigener, vom Guten durchdrungener Überzeugung hervorgehen kann", „daß wahre Sittlichkeit nur aus eigener Einsicht in das Wesen des Guten . . . stammen kann", so wird offenbar ein pädagogischer Gesichtspunkt in die ethische Prinzipienlehre hineingetragen. Wenn das Kind den Befehlen der Eltern gehorcht, so ist ein solcher Gehorsam allerdings das Gegenteil von einem Handeln aus eigener Einsicht; sittliche Selbständigkeit fordert hier, daß das Gebot und der Gehorsam nach und nach der eigenen Einsicht weichen. Allein dieser Gesichtspunkt bietet keine Möglichkeit zur Lösung des Pflichtproblems. Das Gebot der Erzieher mag durch die eigene Einsicht verdrängt werden, aber nicht die Pflicht; der Gehorsam gegen die Eltern mag ein Handeln aus Mangel an Einsicht bedeuten, die Pflichtidee hat damit nichts zu tun. Wachsende Einsicht und sittliche Reife beseitigt zwar den Gehorsam gegen Eltern und Erzieher, aber nicht den gegen die Pflicht. Wieder scheint also die Vermengung einer Frage des praktischen Lebens mit einer solchen der Theorie die Lehre von der Pflicht in Verwirrung gebracht zu haben.

Von einer einheitlichen Stellung gegenüber dem Pflichtcharakter der Sittlichkeit ist sonach Messer weit entfernt. Bald wird die Pflicht für unbegreiflich erklärt, bald wird sie zum Gegenstand von Erklärungsversuchen gemacht, bald wird der Grund in der Natur der Sache, bald in einer subjektiven Auffassung gesucht; bald bringt der Inhalt des Sittlichen ohne Mitwirkung eines religiösen Faktors auch schon den Pflichtcharakter mit sich, bald wird zugegeben, daß die Ausschaltung des religiösen Gedankens

Digitized by Google

nicht ohne Belang ist; bald wird der kategorische Imperativ durch einen hypothetischen, bald durch das unbedingt Wertvolle ersetzt. Und dieses Schwanken ist, so zeigt sich immer wieder, für die von Kant ausgehende Bewegung charakteristisch. Wie schon Kant selbst gegenüber der Pflicht die einheitliche Haltung vermissen läßt, sofern er das Pflichtbewußtsein einerseits analysiert und ergründet, anderseits für unbegreiflich erklärt, so zieht sich diese Unsicherheit auch durch seine Schule hindurch. Die Unhaltbarkeit des von der kritischen Ethik eingenommenen Standpunktes verschafft sich hierin Ausdruck. Daß der Pflichtgedanke wie jeder Bewußtseinsinhalt der Erklärung bedarf, drängt sich allzu gebieterisch auf, als daß der ergründende Verstand von solchen Versuchen lassen könnte; daß trotzdem und neben den verschiedensten Erklärungsversuchen immer wieder der Verzicht auf eine Erklärung laut wird, kann nur als ein Anzeichen dafür gedeutet werden, daß jene Versuche von den Urhebern selber als unzulänglich empfunden werden. Wohl niemals wäre die Ethik darauf verfallen, der Vernunfterkenntnis im Widerspruch mit dem eigenen Verhalten so enge Grenzen zu ziehen und die Tatsache des Pflichtbewußtseins für unergründbar zu bezeichnen, wenn sie nicht unter dem Eindruck unbrauchbarer Erklärungsversuche gestanden wäre. Wenn Messer zugibt, daß die Ausschaltung religiöser Betrachtungsweise geeignet ist, unser sittliches Denken und Fühlen zu verändern und speziell den imperativen Charakter abzuschwächen, so ist hierin das Geständnis enthalten, daß nur die religionslose Moral das sittliche Bewußtsein nicht restlos zu erklären vermag, daß aber die religiöse Moral dieser Aufgabe besser gewachsen ist. Der Zusammenhang der „Unbegreiflichkeit" des moralischen Imperativs mit der Unzulänglichkeit des angestellten Erklärungsversuches tritt offen zu Tage.

Einen richtigen Gedanken spricht Messer aus, wenn er sagt, daß das sittlich Gute seinem Wesen nach den Charakter des Seinsollenden oder Pflichtgemäßen hat, daß also insofern das Gute mit dem Seinsollenden oder Pflichtgemäßen zusammenfällt; keineswegs aber darf hieraus gefolgert werden, daß die Frage nach dem Grunde des Pflichtcharakters

Digitized by Google

keine Berechtigung hat. Der Umstand, daß das Gute seinem Wesen nach das Seinsollende und Pflichtgemäße ist, läßt die Frage nach dem Prinzip der Pflichtnatur durchaus nicht als gegenstandslos erscheinen; vielmehr ist es unerläßlich, auch diese Seite der Sache aufzuhellen. Es ist nicht genug, eine höchste Norm oder Richtschnur des sittlichen Denkens und Handelns ausfindig zu machen; denn eine Richtschnur bedeutet nicht schon eine Pflicht. Wenn im Vorausgehenden die oberste Norm der Sittlichkeit in der Menschennatur selbst gefunden wurde, so erweist sich unter diesem Gesichtspunkte das sittlich Gute als das Naturgemäße, als die Forderung und das Gesetz der Natur, als jene Ordnung, die dem Menschen durch das eigene Wesen vorgeschrieben wird. Allein der Pflichtcharakter will sich daraus noch nicht ergeben; jenes gebieterische Sollen, das uns aus der Sittlichkeit entgegentönt, wird noch nicht verständlich. Das Naturgemäße ist nicht schon das Pflichtgemäße, und die Forderung der unpersönlichen Menschennatur hat nicht schon den Charakter des kategorischen Imperativs. Während die Forderung der Natur an sich nur eine Ordnung mit unpersönlichem Charakter bedeutet, scheint das sittliche Sollen und die sittliche Pflicht den Charakter einer persönlichen Vorschrift an sich zu tragen; ein persönlicher Wille scheint sich vernehmen zu lassen. Als das Seinsollende und Pflichtgemäße geht das sittlich Gute über eine bloße Naturgemäßheit und über eine Forderung der unpersönlichen Menschennatur hinaus; der Hinweis auf die Menschennatur erklärt nicht alles. Sittliche Normen sind im Unterschiede von andern Normen nicht bloß Kriterien der Urteilstätigkeit, sondern enthalten Aufforderungen und Befehle, sind nicht bloß anspruchslose Regeln, sondern Forderungen, die unbedingt befolgt sein wollen, nicht bloß Maßstäbe der Wertschätzung, sondern Gebote, die uns binden und verpflichten. Der Pflichtcharakter bildet eine Besonderheit sittlicher Normen und deshalb ein eigenes Problem, dessen Lösung auf Grund der bloßen Menschennatur nicht gelingen will; die Pflicht als solche scheint über die Menschennatur hinauszuweisen und noch einen andern Faktor, nämlich einen persönlichen Willen, vorauszusetzen. Nicht als

Digitized by Google

würde das sittlich Gute als solches der Pflicht vorausgehen, als würde der Pflichtcharakter zu dem bereits fertigen Wesen des Sittlichen erst hinzutreten; vielmehr läßt die Frage nach dem Grunde der Pflicht vollkommen Raum für die Erkenntnis, daß das sittlich Gute seinem Wesen nach auch das Pflichtgemäße ist. Der Pflichtcharakter bezeichnet ein Wesensmerkmal des sittlich Guten; und die Frage ist deshalb nicht, wie zum sittlich Guten der Pflichtcharakter hinzukommt, sondern wie es zu erklären ist, daß das sittlich Gute zugleich als das Pflichtgemäße erscheint. Diese Frage ist es, die mit Hilfe der bloßen Menschennatur nicht gelöst zu werden scheint.

Messer freilich begnügt sich nicht, zwischen dem sittlich Guten und dem Pflichtcharakter einen unauflösbaren Zusammenhang festzustellen; vielmehr nimmt für ihn das Verhältnis sofort eine bestimmtere Gestalt an. Nicht bloß dies steht ihm fest, daß der Pflichtcharakter zum Wesen des Sittlichen gehört und deshalb von ihm nicht getrennt werden kann; er ist zugleich der Anschauung, daß der Pflichtcharakter schon mit dem Inhalt des sittlich Guten unmittelbar gegeben ist. Eine Verpflichtung kann, so urteilt er, zuletzt nicht von einem Befehl oder einer autoritativen Kundgebung ausgehen, sondern nur von einem entsprechenden Inhalt. Nicht der Befehl als solcher verpflichtet, sondern nur der rechtmäßige Inhalt des Befehls. Grund der Verpflichtung ist nicht, „daß ein anderes Wesen befiehlt, d. h. an mein Wollen eine Forderung stellt, sondern die Überzeugung, daß der Inhalt dieser Forderung wirklich gerecht sei". Vor allem ist ja gegenüber menschlichen Autoritäten kein Zweifel, daß sie nicht alles, sondern nur Bestimmtes befehlen können, daß also die verpflichtende Kraft ihrer Anordnungen durch deren Inhalt bedingt ist; aber nicht anders urteilt man über göttliche Befehle. Daß ein angeblich göttliches Gebot, das einen unsittlichen Inhalt hat, in Wahrheit nicht von Gott stammt, gilt als ausgemacht; auch Gott kann eben nicht alles, sondern nur Bestimmtes befehlen; auch hier hängt also die verpflichtende Kraft des Befehls vom Inhalt ab. Nicht der Befehl als solcher, sondern der Inhalt gibt den Ausschlag.

Digitized by Google

Dieser Gedanke bietet noch einmal Anlaß, den fraglichen Punkt genauer zu bezeichnen. Keine Frage, daß nicht alles, sondern nur Bestimmtes befohlen werden kann, daß die verpflichtende Kraft eines Befehls wirklich an einen entsprechenden Inhalt gebunden ist, und daß insofern der Pflichtcharakter nicht bloß mit dem sittlich Guten überhaupt, sondern speziell auch mit dessen Inhalt unzertrennlich zusammenhängt. Der Mensch kann nicht zu allem verpflichtet werden, die Pflicht kann nicht jedweden Inhalt annehmen, das Zustandekommen von Pflichten hängt von entsprechenden Inhalten ab. Was gegen die Natur und Bestimmung des Menschen ist, kann ihm niemals zur Pflicht gemacht werden; nicht das Naturwidrige, sondern nur das Naturgemäße kann Pflicht werden. Kann also nicht zweifelhaft sein, daß ein entsprechender Inhalt die unerläßliche Bedingung jeder Pflicht ist, so beweist dies gleichwohl nicht, daß er die ganze oder eigentliche Ursache ist. Nur das Naturgemäße kann Pflichtgemäßes werden; dies aber heißt nicht, daß das Naturgemäße von selbst schon das Pflichtgemäße ist. Vielmehr liegt das Verhältnis offenbar so, daß sich Naturgemäßes und Pflichtgemäßes zwar inhaltlich, aber nicht formell und begrifflich decken; der Pflichtcharakter ist ein weiteres, zur bloßen Naturgemäßheit hinzukommendes Merkmal. Obige Erwägungen sind also zwar geeignet, eine Abhängigkeit der Pflicht von entsprechenden Inhalten zu erweisen; im übrigen jedoch ist dadurch die Pflicht noch nicht aufgehellt.

Literatur

Messer, Kants Ethik. Leipzig 1904. Ders., Ethik. Leipzig 1918.

6. E. v. Hartmann

Der von Kant ausgehenden Bewegung, welche die Pflicht als Vernunftgesetz zu deuten sucht, gliedert sich auch E. v. Hartmann ein, so weit auch die Bahnen, worauf er sonst wandelt, über Kant hinausführen. Der Gedanke der reinen oder isolierten Vernunft allerdings tritt, wie bisher schon, zurück, die Vernunft schöpft aus dem Wesen des Menschen; dennoch ist Hartmann bemüht, den sittlichen Imperativ aus der Vernunft als solcher abzuleiten. Nicht das

Digitized by Google

Gefühl und auch nicht der Geschmack, sondern nur die Vernunft vermag einen solchen Imperativ zu begründen; hier nur kommt es zu einem allgemein gültigen Gebot, während Gefühl und Geschmack auf das Singuläre gehen und sich fortwährend ändern. Davon abgesehen vermögen Geschmacksurteile zwar zu billigen und zu mißbilligen, aber nicht zu gebieten und zu verbieten. Der Geschmack redet nur hypothetisch, enthält aber keine kategorischen Forderungen, verlangt nicht, daß sich ihm alle Wirklichkeit unterwirft. Im Gegenteil, er zieht sich vor der Geschmacklosigkeit zurück, denkt gar nicht daran, den Kampf gegen sie aufzunehmen, da ihm aller Kampf und Streit zuwider ist. Noch weniger ist er bemüht, das, was er in der Vorstellung billigt, in die Tat umzusetzen; vielmehr ist er stets geneigt, sich mit dem Gefälligen in der Vorstellung oder Phantasie zu begnügen, da ihm die Wirklichkeit doch höchstens dieselben gefälligen Verhältnisse zu bieten hat. Nur die Vernunft empört sich überall gegen das Vernunftwidrige und „bekämpft es mit allen ihr zu Gebote stehenden Mitteln bis zur Vernichtung; nur die Vernunft verlangt kategorisch, daß nicht bloß im Reiche der reinen Idealität, sondern auch in dem der Realität alles vernünftig zugehe, und ringt unermüdlich darnach, ihre Herrschaft über die Wirklichkeit auszudehnen und zu befestigen". Aus dem Wesen der Vernunft also will Hartmann das Kategorische sittlicher Forderungen erklären; in der Eigenart der Vernunft liegt es angeblich, kategorische Forderungen aufzustellen und unbedingt auf deren Erfüllung zu bestehen. Indessen beruht die Darlegung zum Teil auf fragwürdigen Voraussetzungen; Hartmann ist in Gefahr, Geschmack und Vernunft doch allzuweit auseinander zu rücken. Es trifft nicht zu, daß nur die Vernunft allgemeine Vorschriften kennt, auch im Bereich des Geschmackes fehlen die allgemeingültigen Regeln nicht ganz, wie anderseits die Vernunft auch einzelnes gebietet. Auch ist es kaum richtig, daß der Geschmack gegen die praktische Durchführung seiner Vorschriften gleichgültig ist, die Vernunft aber kategorische Forderungen erhebt; auch der Geschmack wird durch die Mißachtung seiner Vorschriften

Digitized by Google

verletzt, wie anderseits die Forderungen der Vernunft nicht schon an die Eigenart des kategorischen Imperativs heranreichen. Forderungen der Vernunft sind noch keine Pflichten. Daß Hartmann für sittliche Imperative nicht den notwendigen Hintergrund zu gewinnen vermag, zeigt sich auch noch, wenn er die Sittengesetze mit den Denkgesetzen zusammenstellt: Wie die Vernunft den Anspruch erhebt, daß im Denken alles vernünftig zugehe, einen Anspruch, der seinen Ausdruck in den Denkgesetzen findet, so wird sie zum autonomen sittlichen Gesetzgeber mit der kategorischen Forderung, „daß auch im menschlichen Handeln alles vernünftig zugehe". Gerade diese Zusammenstellung ist geeignet, erkennen zu lassen, daß ein Vernunftgesetz als solches nicht schon einen kategorischen Imperativ ergibt; Denkgesetze haben mit einem solchen Imperativ nichts zu tun. Wissenschaftlich hat es keinen Sinn und keine Berechtigung, von einem kategorischen Imperativ im Hinblick auf Denkgesetze zu reden, da nun einmal der kategorische Imperativ etwas ausschließlich Sittliches ist. Wird der Begriff gleichwohl auch auf die Denkgesetze übertragen, so muß er im uneigentlichen Sinne genommen werden, als eine bloße Analogie, so wie man vielleicht auch von einem logischen oder ästhetischen Gewissen redet. Einen kategorischen Imperativ und ein Gewissen im eigentlichen Sinne gibt es nur auf dem Gebiete der Sittlichkeit, nicht auch auf dem des Denkens; das spezifisch Sittliche, die charakteristische Eigenart sittlicher Forderungen wird daher verfehlt, wenn man diese Forderungen mit Denkgesetzen auf die gleiche Stufe stellt. Zwischen Denkgesetzen und Sittengesetzen besteht ein großer Unterschied; mögen jene mit dem Gedanken eines Vernunftgesetzes erschöpft sein, mit diesen scheint es eine andere Bewandtnis zu haben.

Hartmann selber scheint durch seine Ableitung nicht vollkommen befriedigt zu sein; denn wohl nur so ist es verständlich, daß er alsbald zu einem neuen Lösungsversuch übergeht. Ein solch weiterer Versuch ist es, wenn es heißt, daß das Sollen, psychologisch genommen, nur ein Wollen sei, nämlich „das durch die Vernunft motivierte, vernünftige

Digitized by Google

Wollen des Vernunfttriebes; aber dieses Wollen wird als ein Sollen anerkannt, indem das Pflichtgefühl sich vor der unbedingten Verbindlichkeit desselben beugt. So erscheint der Inhalt des vernünftigen Wollens in imperativer Form als mit einer Autorität des verbindlichen Gebietens bekleidet, ohne daß der ganze Prozeß das Gebiet des inneren Seelenlebens, das Reich der Autonomie verläßt." War der sittliche Imperativ bisher als Vernunftgesetz gedacht, so wird er jetzt als ein Wollen bestimmt, und zwar als eine Äußerung des „Vernunfttriebes" oder des vernünftigen Wollens. Schon Kant hatte dem Gedanken diese Wendung gegeben, das Sollen als ein Wollen bestimmt, und zwar als eine Kundgebung des vernünftigen Wollens; und daß aus dem Wollen ein Sollen wird, wollte er daraus erklären, daß der Mensch kein reines Vernunftwesen ist, sondern auch von sinnlichen Trieben erfüllt ist, denen gegenüber jenes höhere Wollen nicht immer zur Geltung kommt; der Gegensatz zu einem niederen Wollen macht angeblich aus dem vernünftigen Wollen ein Sollen. Insofern rechnet doch auch Kant damit, daß das Sollen und die Pflicht ein Verhältnis bezeichnet, worin zwei verschiedene Willen, ein höherer und ein niederer, einander gegenübertreten. Von Gott schließt er deshalb das Sollen aus, da ja in ihm nur ein einziger Wille ist. Doch tritt das Charakteristische der Auffassung Kants erst mit der näheren Bestimmung zutage. Daß in Gott kein Sollen möglich ist, hat nämlich seinen Grund für Kant nicht darin, daß ein höherer, sondern darin, daß ein niederer Wille fehlt; die Heiligkeit, die volle Übereinstimmung mit der sittlichen Ordnung ist es, was die Pflicht und das Sollen ausschließt. Anderseits ist es im Menschen der Umstand, daß sich das vernünftige Wollen nicht immer durchsetzt, sondern mit Widerständen zu kämpfen hat, was dieses Wollen als ein Sollen erscheinen läßt. Nicht das bedingt ein Sollen, daß dem menschlichen Willen ein höherer Wille gebietet, sondern dies, daß der menschliche Wille entgegengesetzte Triebe zu überwinden hat. Indessen genügt ein solcher Gegensatz nicht, um das vernünftige Wollen mit dem Charakter eines sittlichen Sollens und eines kategorischen Imperativs auszustatten; trotz des Ge-

Digitized by Google

gensatzes zu sinnlichen Neigungen bleibt das vernünftige Wollen ein Wollen; wie aus dem Wollen ein Sollen wird, hat Kant nicht gezeigt. Dazu kommt, daß nicht bloß das niedere, sondern auch das höhere Wollen unter der Pflicht steht; auch als Träger des vernünftigen und des guten Willens fühlt sich der Mensch verpflichtet; nicht bloß der sinnliche, sondern auch der vernünftige Wille wird durch das Sollen gebunden. Darum kann das Sollen nicht selber ein Wollen, eine Äußerung des menschlichen Willens sein, sondern nur eine Forderung, die über dem Willen steht. Hartmann denkt sich insofern das Verhältnis anders, als er den höheren Willen nicht mehr wie Kant mit der Vernunft zusammenlegt, sondern zum ausführenden Organ derselben macht; doch begegnet der Gedanke auch in dieser Gestalt den größten Schwierigkeiten. Mit dem Zusatz „psychologisch genommen" scheint Hartmann die Behauptung, daß das Sollen ein Wollen sei, einschränken oder näher bestimmen zu wollen; allein, welches der Sinn dieser Einschränkung oder näheren Bestimmung ist, wird nicht angegeben. Hartmann bemüht sich umsonst, das vernünftige Wollen als eine verbindliche Forderung erscheinen zu lassen; das Merkmal der Vernünftigkeit ist nicht imstande, aus unserm Wollen ein sittliches Sollen zu machen, da eine Forderung der Vernunft nicht schon eine sittliche Forderung ist. Angeblich wird jenes Wollen „als ein Sollen anerkannt, indem das Pflichtgefühl sich vor der unbedingten Verbindlichkeit desselben beugt". Allein das Pflichtgefühl setzt ja die Pflicht und das Sollen schon voraus; das gerade ist zu erklären, wie es zu einer Pflicht und einem Pflichtgefühl kommt, und wie das Wollen das Merkmal der „unbedingten Verbindlichkeit" und der „Autorität" gewinnt. Verständlich ist der Versuch, über das bloße Vernunftgesetz hinauszugehen, in der Erwägung, daß einem Sollen ein Wollen zu Grunde liegt, und daß insofern der kategorische Imperativ nicht ohne eine Willenskundgebung zu begreifen ist; das Bemühen jedoch, diese Kundgebung im Menschen selber zu entdecken und das Wollen des „Vernunfttriebes" in ein Sollen und eine verbindliche Forderung zu verwandeln, ist mißlungen.

Digitized by Google

Eine letzte Gedankenreihe bedeutet noch einmal einen Versuch, der Pflicht von einer andern Seite her beizukommen. Im Gegensatz zu jener Bewegung, die gegen den kategorischen Imperativ Kants den Kampf einleitete und nach dem Vorbilde Hegels, Schleiermachers und Schopenhauers die Sittlichkeit der imperativen Form mehr oder weniger zu entkleiden suchte, spricht sich Hartmann entschieden dafür aus, daß der Pflichtcharakter zum Wesen der Sittlichkeit gehört, und daß eine Ethik ohne Pflicht eher alles wäre als eine Ethik. Trotzdem sieht er in der Pflicht eine Form der Sittlichkeit, die überwunden und durch eine höhere Stufe des sittlichen Denkens und Fühlens ersetzt werden soll, nämlich durch eine Tugend, die das Gute nicht mehr den feindlichen Trieben abzuringen braucht, sondern aus harmonischer Seelenverfassung hervorgehen läßt. Wenn das Gute dem Menschen zur zweiten Natur geworden ist, so daß es nicht mehr bloß aus Pflicht, sondern auch, ja vor allen Dingen, aus Neigung geschieht, tritt die Pflicht in das Stadium des Erlöschens ein, und zwar sowohl nach der objektiven wie nach der subjektiven Seite hin, sowohl als objektive Forderung wie als subjektives Pflichtgefühl. Auch diese Auffassung der Pflicht knüpft an Kant an, und zwar wieder an dessen Versuch, die Pflicht aus dem Gegensatz zur Neigung zu verstehen. Der Gegensatz zur Neigung gehört darnach zum Wesen der Ethik, macht die Pflicht zu dem, was sie ist. Jedoch ist daran nur so viel wahr, daß der Gegensatz zu Wünschen und Neigungen die Pflicht als Last empfinden läßt und so desto fühlbarer macht; keineswegs aber bestätigt die Erfahrung, daß sich mit jenem Gegensatz das Pflichtbewußtsein auflöst. Es gehört nicht zum Wesen der Pflichterfüllung, daß sie entgegengesetzten Neigungen abgetrotzt werden muß; sie kann vielmehr eine vollkommen bereitwillige und freudige sein. Das Pflichtgefühl besteht auch noch fort, wenn dem Menschen das Gute zu einer Sache der Neigung geworden ist.

Demnach hat auch Hartmann sehr verschiedene Versuche zur Erklärung der Pflicht angestellt. Bald wird die Erklärung vom Wesen der Vernunft, bald vom Vernunfttrieb oder Wol-

Digitized by Google

len, bald vom Gegensatz zur Neigung hergenommen. Daß keiner dieser Lösungsversuche befriedigt, hat sich gezeigt. Sollten sie etwa in ihrer Gesamtheit eine ausreichende Erklärung bieten, so wäre zu zeigen, in welchem Sinne und in welchem Maße jeder der drei Gründe an der Konstitution der Pflicht beteiligt ist. Jede Ausführung dieser Art ist jedoch unterblieben; Hartmann hat, wie es scheint, die Erklärungsversuche gehäuft, ohne ihre Verschiedenartigkeit zu beachten; der Mangel an innerer Geschlossenheit hat sichtlich wieder seinen Grund darin, daß die Erklärung der Pflicht nicht gelingen will. — Noch sei bemerkt, daß sich in diesem Zusammenhang auch die schon erwähnte Bewegung gegen den Pflichtcharakter der Sittlichkeit mehr dem Verständnis erschließt. Mag sein, daß Kant den Pflichtgedanken überspannt und durch eine allzu einseitige Betonung desselben zu einer Reaktion Anlaß gegeben hat; daneben hatte jene Bewegung ihren Ausgangspunkt doch auch in der Erkenntnis, daß der Pflichtcharakter innerhalb der neueren Ethik den Halt verloren hat. Nicht erst Krueger und Messer haben es für notwendig gehalten, das sittliche Bewußtsein in neue Formen zu kleiden; schon Schleiermacher hat das Sollen beseitigt, und Schopenhauer hat, wie hervorgehoben wurde, der Erkenntnis, daß innerhalb der religionslosen Moral der sittliche Imperativ haltlos geworden ist, bestimmten Ausdruck verliehen. Das Unvermögen der autonomen Moral, der Pflicht eine ausreichende Stütze zu bieten, hat nicht bloß den Verzicht auf eine Erklärung, sondern auch die Auflösung des Pflichtgedankens und den Kampf gegen den Pflichtcharakter des Sittlichen zur Folge gehabt.

Literatur

E. v. Hartmann, Phänomenologie des sittlichen Bewußtseins. Berlin 1879.

7. Max Wentscher. — Guyau

Der Versuch, die Pflicht nicht aus der Vernunft, sondern aus dem menschlichen Willen abzuleiten, wird durch Max Wentscher weitergeführt. Ausgangspunkt ist die Erkenntnis, daß ein Vernunftgesetz nicht schon die charakte-

Digitized by Google

ristischen Merkmale des Sittengesetzes aufweist. Es ist nicht selbstverständlich, daß wir dazu bestimmt sind, „irgendwelche abstrakte Vernunftideen zur Realisierung zu bringen"; „das Axiomatische, für sich Evidente, das Kategorische, das den sittlichen Forderungen anhaftet, ist solchen Ideen nicht eigen. Forderungen der Vernunft haben nicht eine absolute, sondern nur eine relative Geltung; sollen sie absolute Geltung erlangen, so muß ein weiteres, nicht schon in der Vernunft selber begründetes „Interesse" hinzutreten. Dieses Interesse kann nur in unserm W o l l e n gefunden werden. Der Pflicht liegen Willensentscheidungen zu Grunde, und zwar Entscheidungen, die, auf die Dauer berechnet, als bleibende Grundsätze gemeint sind. Den Inhalt nehmen diese Willensentschlüsse von unserm eigenen Wesen her, von den Zielen und Idealen, die uns durch unser eigenes Sein und Wollen nahegelegt werden. Der letzte Zweck sittlichen Handelns liegt in der Entfaltung und Vollendung unseres persönlichen Wesens; die Ideale und Ziele, die hierin enthalten sind, werden dadurch zu Pflichten, daß sie Gegenstand unseres bleibenden Wollens werden. Pflichten sind feste Willensentscheidungen und Willensrichtungen, welche die Ziele und Ideale unseres eigenen Seins und Wollens zum Inhalte haben. Weder bloße Vernunftideen noch Ideale reichen an die charakteristische Eigenart von Pflichten oder sittlichen Forderungen heran; es müssen Willensentscheidungen hinzutreten. Die Ideale müssen von uns auf Grund freier Entscheidung zu persönlichen Grundsätzen erhoben werden, wenn sie den Pflichtcharakter erhalten sollen. In den Pflichten legen wir unsern Willen fest auf die Ideale und Forderungen unseres eigenen Wesens. „Nur . . ., was zu eigenem Wollen geworden, sich uns als erstrebenswert und wahrhaft wertvoll kundgegeben, gewinnt eben damit autoritative Gewalt und sittliche Verpflichtungskraft über alles empirische Einzelwollen, wie es durch die zufälligen Gelegenheiten an uns herantritt." Nicht „eine uns fremde, äußere Instanz, deren Machtgebot wir uns einfach zu fügen hätten", sondern „wir selbst sind es, was uns verpflichtet, d. h. unser empirisches Einzelwollen fortan beherrscht und leitet". Es ist „in letzter Instanz nur

Digitized by Google

das eigenste, freie Wollen, dessen Entscheidungen wir in den Geboten zum Ausdruck bringen, welche wir dem Einzelwollen gegenüberstellen". So entstehen Grundsätze, die für unser ganzes zukünftiges Verhalten maßgebend sein wollen. Über dem einzelnen Fall steht der allgemeine und bleibende Grundsatz. Es bilden sich feste persönliche Interessen, die sich jederzeit wirksam erweisen, so oft der betreffende Fall wiederkehrt. Aus dieser Sachlage glaubt Wentscher die bindende Kraft der sittlichen Vorschriften, ja die Erscheinungen des sittlichen Lebens überhaupt erklären zu können; die Erlebnisse etwa, wie sie mit einer sittlichen Übertretung verbunden sind, werden, wie er meint, ohne Mühe verständlich. Stellt die Pflicht ein in uns dauernd lebendiges Interesse dar, das in einem einzelnen Falle durch ein entgegengesetztes, den Zufälligkeiten und Reizen des Augenblicks entstammendes Interesse verdrängt wird, so ist dadurch der Zwiespalt in unser eigenes Wesen hineingetragen; es besteht ein Widerspruch zwischen unserm eigenen, von uns selbst gewollten Wesen und dem plötzlich hervortretenden Einzelwollen. Dieser Zwiespalt ist es, den wir im bösen Gewissen erleben. Die Grundlage unserer bisherigen Lebensführung ist in Gefahr; daher das lebhafte Gefühl, der inneren Einhelligkeit verlustig gegangen zu sein. Die seelische Verfassung, die in den Vorgängen des bösen Gewissens zum Ausdruck gelangt, ist vollauf gegeben.

So unleugbar nun Wentscher auf dem rechten Wege ist, wenn er davon ausgeht, daß die Pflicht mehr bedeutet als ein bloßes Vernunftgesetz, daß Pflicht und Sollen mit einem Wollen zu tun haben, eine Willenskundgebung in sich schließen oder voraussetzen, sowenig scheint sich diese Willenskundgebung im Menschen selber aufdecken zu lassen; der Unterschied zwischen Sollen und Wollen, wie er im sittlichen Bewußtsein festgehalten wird, läßt sich auf diese Weise nicht gewinnen. Mag sein, daß dem Menschen eine bleibende Willensrichtung und ein gefestigter Grundsatz im einzelnen Falle als eine Art Sollen gegenübertreten will, so ergibt sich im übrigen doch keineswegs das nämliche Verhältnis wie mit dem sittlichen Sollen. Eine Haltung, die sich der menschliche

Digitized by Google

Wille auf Grund freier Entscheidung angewöhnt hat, ist von einem sittlichen Sollen wesentlich verschieden. Eine menschliche Willenshaltung ist nicht etwas in dem Grade Feststehendes und Allgemeines wie das Bewußtsein der Pflicht und des Sollens. Der menschliche Wille kann seine Haltung ändern, kann eine entgegengesetzte Richtung einschlagen, und zwar auf die Dauer; das Pflichtbewußtsein aber besteht ungeachtet solcher Änderungen fort. Wäre die Pflicht nichts anderes als eine menschliche Willensrichtung, so müßte sie mit ihr vergehen. In Wirklichkeit behauptet sich die Pflicht auch da, wo ihr der Wille dauernd abgeneigt, nicht auf die Ideale und Forderungen der Natur, sondern auf entgegengesetzte Richtungen eingestellt ist. Mit andern Worten, Wentscher vermag nicht zu zeigen, wie die Pflicht mit einer lasterhaften Gewohnheit zusammen bestehen kann; denn in diesem Falle hat der Wille eine der Pflicht entgegengesetzte Haltung angenommen, hat sich vom Inhalt der Pflicht dauernd abgewendet. Was Wentscher unter Pflicht versteht, ist jetzt nicht mehr gegeben; die Erfahrung aber zeigt, daß das Bewußtsein des Sollens auch jetzt weiter besteht, daß es auch einer lasterhaften Gewohnheit nicht weicht, daß es höchstens geschwächt, aber keineswegs beseitigt wird. In einer menschlichen Willensrichtung kann deswegen das Wesen der Pflicht nicht bestehen. Wentscher vermöchte zwar eine vorübergehende, aber nicht eine bleibende Hinwendung zum Bösen mit dem Pflichtbewußtsein in Einklang zu bringen. Daß eine vorübergehende Hinwendung zum Bösen das Pflichtbewußtsein nicht schon bedroht, leuchtet auch auf diesem Standpunkt ein; jedoch ist nicht begreiflich zu machen, wie das Pflichtbewußtsein auch noch fortbesteht, nachdem sich der Wille vom Guten dauernd abgewendet hat. Dazu kommt, daß auch das Verhältnis zwischen Pflicht und Verletzung einen andern Charakter hat als Wentscher darstellt. Hätte dieser Ethiker recht, so würden sich beide stets wie dauernde und vorübergehende Willensrichtung verhalten; die Pflichtverletzung würde darin bestehen, daß die gewöhnliche Willenshaltung durch eine vereinzelte Regung entgegengesetzten Inhalts durchbrochen wird. In Wahrheit ist das Verhältnis

Digitized by Google

ungezählte Male völlig anders geartet; das Böse, die Pflichtverletzung beschränkt sich nicht auf den Charakter einer vereinzelten und vorübergehenden Willenshaltung, sondern nimmt auch den Charakter einer bleibenden Willenshaltung an; das Böse kann dem Menschen zur Gewohnheit und zur zweiten Natur werden. Jetzt läßt sich das Verhältnis nicht mehr auf die Formel bringen, die Wentscher im Auge hat; mit einem Gegensatz zwischen einer bleibenden und vorübergehenden Willenshaltung hat die Sache nichts mehr zu tun.

Daß es nicht möglich ist, von diesem Standpunkte aus dem Wesen der Pflicht gerecht zu werden, tritt auch zutage, wenn der Unterschied zwischen Pflichten und freiwillig angenommenen Grundsätzen beachtet wird. Schranken der Freiheit mögen auch letztere sein, Schranken jedoch, die der Mensch auf Grund freier Entschließung aufgerichtet hat, und die deshalb nur so lange binden, als sie anerkannt werden; durch freie Willensentschlüsse errichtet, können sie jederzeit auch wieder niedergelegt werden. Einen ganz andern Charakter besitzen jene Schranken, die dem menschlichen Handeln durch die Pflicht gezogen sind. Sie erweisen sich als Schranken, die der menschlichen Freiheit entzogen sind, durch sie weder aufgerichtet sind noch beseitigt werden können. Die Gebundenheit der Pflicht wird nicht als eine selbstgewollte, sondern als eine objektiv gegebene empfunden. Freiwillig angenommene Grundsätze binden den Willen nimmermehr in der Weise und in dem Maße wie sittliche Pflichten. Aus dem Sollen läßt sich kein Wollen machen. Dem Sollen scheint zwar ein Wollen *vorauszugehen*, *zu Grunde zu liegen*; in sich selber ist es etwas anderes als ein Wollen, wenigstens etwas anderes als ein menschliches Wollen. Unaufhörlich liegen Sollen und Wollen miteinander im heftigsten Streite; immer wieder soll der Mensch etwas anderes als er will, und will er etwas anderes als er soll. Soweit er selbstgewählten Grundsätzen gegenübersteht, gestalten sich die Konflikte viel weniger heftig; solche Grundsätze schließen vielmehr eine in der Hauptsache harmonische Willenshaltung in sich, stoßen nicht auf jene starken Widerstände wie die sittlichen Pflichten. Es ist da-

Digitized by Google

her eine Täuschung, wenn Wentscher meint, aus seinen Voraussetzungen die Vorgänge des bösen Gewissens erklären zu können. Stehen einander nur verschiedene Äußerungen, Wünsche und Bestrebungen des nämlichen Willens gegenüber, so bleiben die so überaus heftigen und quälenden Seelenkämpfe des schlechten Gewissens unbegreiflich. Zieht es den Willen nach entgegengesetzten Seiten hin, so ergeben sich zwar Zustände der Unentschiedenheit und des Schwankens, aber nicht der völligen Zerrissenheit, des inneren Zwiespalts und Unfriedens. Regungen, die dem nämlichen Willen angehören, schwächen sich gegenseitig, treten einander nicht mit unverminderter Kraft gegenüber und vermögen deshalb nur Kämpfe von geringerer Heftigkeit auszulösen. Insofern ist Kant doch von einer richtigen Anschauung geleitet, wenn er Pflicht und Neigung einander so scharf gegenüberstellt; nur hätte er den Unterschied nicht zu einem dauernden und unter allen Umständen bestehenden Gegensatz erweitern sollen. Es trifft nicht zu, daß die Pflichterfüllung stets der Neigung abgerungen werden muß; Pflicht und Neigung können vielmehr in voller Harmonie miteinander sein und gemeinsam den Willen zum Guten bestimmen. Darin aber hat Kant recht, daß Pflicht und Neigung, Sollen und Wollen von Grund aus verschiedene Erlebnisse bezeichnen und deshalb nicht aufeinander zurückgeführt werden können. Pflicht und Sollen sind etwas wesentlich anderes als unsere Willenskundgebungen. Nicht ein Wollen, sondern eine über dem Willen stehende und ihn bindende Forderung macht sich geltend, ein Tatbestand, der deshalb nicht aus dem Willen selber zu erklären ist. Die Willenstätigkeit ist immer nur ein Wollen, aber nicht ein Sollen, das sich auch im schärfsten Gegensatz zum Wollen behauptet. Nietzsche hat diesen Abstand empfunden, als er dem „du sollst" den Krieg erklärte, um es durch das „ich will" zu ersetzen. Darum kann das Pflichtbewußtsein auch nicht mit Guyau aus Trieben oder drängenden Willenskräften erklärt werden. Mag die motivierende, bewegende oder antreibende Kraft des Pflichtgefühls noch so sehr betont werden, in ihrem eigentlichen Wesen ist die Pflicht etwas anderes als Trieb

Digitized by Google

und Kraft, Drang und Motiv. Guyau selbst konnte sich denn auch dem Geständnis, daß aus Trieben keine Pflicht abzuleiten ist, nicht entziehen; bekennt er doch, die Pflicht als solche, die absolute Pflicht, den kategorischen Imperativ preisgeben und nur noch „Äquivalente" der Pflicht festhalten zu wollen. Auch Guyau erkennt, daß durch seine Ableitungsversuche die Pflicht, statt erklärt zu werden, zerstört und durch andere Motive ersetzt wird.

Literatur

M. Wentscher, Ethik. Leipzig 1902—1905. Guyau, Sittlichkeit ohne „Pflicht". Übers. v. Elisabeth Schwarz. Leipzig 1909.

8. Versuche, die Pflicht aus subjektiven Voraussetzungen zu erklären

Wieder eine andere Art von Bemühungen, die Pflicht im Sinne der Autonomie zu erklären, knüpft an die Tatsache an, daß die Pflicht im einzelnen und konkreten Falle eine subjektive Seite aufweist, nicht ohne subjektive Voraussetzungen zustande kommt. Eine Pflicht muß erkannt sein, wenn sie den Menschen binden soll; Pflichten, von welchen der Mensch nichts weiß, haben für ihn keine Bedeutung und keine bindende Kraft. Unsere Erkenntnis, unser Bewußtsein erscheint unter diesem Gesichtspunkte als die Grundlage und die Quelle der Verpflichtungen. Das Pflichtbewußtsein schließt eine persönliche Überzeugung in sich; pflichtgemäß handeln heißt der eigenen Überzeugung gemäß handeln. Erst unsere Überzeugung begründet für uns Pflichten, ist der Ursprung unserer Pflichten; ja unsere Überzeugung davon, daß ein Gebot rechtmäßig ist, bildet, wie Messer meint, den letzten Verpflichtungsgrund.

Ein Gesetz, so heißt es ferner, verpflichtet nur denjenigen, der mit seinem Gewissen zustimmt. Ein moralisches Gesetz gilt nur, soweit man sich ihm unterworfen fühlt; dieses Gefühl, dieses Bewußtsein aber ist der Ausdruck dessen, was man selbst für gut und recht hält. Unser Gewissen entscheidet, ob ein Gebot rechtmäßig ist oder nicht, und ist deshalb der letzte Grund aller Verpflichtung.

Digitized by Google

Noch um einen Schritt weiter geht die Behauptung, daß jede Pflicht durch unsere eigene Anerkennung bedingt ist. Ein Gesetz gilt nur, soweit es anerkannt wird. Der einzelne selbst gibt sich darum das Gesetz; das Gesetz ist eine Kundgebung seiner Autonomie. Überzeugung von der verpflichtenden Kraft eines Gesetzes ist Anerkennung des Gesetzes, Anerkennung aber ist eine Willensäußerung, eine freie Entscheidung. Eine „Anerkennung einer bestimmten Verhaltungsweise als allgemeingültiger Pflicht bedeutet doch", so urteilt Wentscher, „so viel, daß wir uns auf die Dauer entschließen, auch unser eigenes Verhalten im Sinn ihrer Forderungen einzurichten". Eine solche Anerkennung jedoch „stellt . . . eine Willensentscheidung dar, und zwar eine solche, die wir wenigstens in dem Augenblick, wo wir sie vollzogen, als dauernde Entscheidung meinten, als maßgebend für alle unsere ferneren Handlungen und Verhaltungsweisen".

Wie ersichtlich, ist hier die autonome Moral daran, in einen Subjektivismus überzugehen; die Pflicht scheint nicht mehr als objektiv gültige Ordnung an den einzelnen heranzutreten, sondern ihren Ursprung im Bereich der Subjektivität zu haben, in der persönlichen Überzeugung, Anerkennung und Entscheidung. Nicht eine objektive Seinsordnung, sondern das menschliche Bewußtsein oder das Gewissen gilt als die Quelle der Pflicht. Wie der Formalismus der Kantischen Ethik zu einem Subjektivismus geführt hat, so enthält auch die Autonomie Keime zu einer solchen Entwicklung. Ist es von dort aus zu einer subjektivistischen „Gesinnungsmoral" gekommen, zu einer Ethik, die in der persönlichen Gesinnung die letzte Norm sittlicher Beurteilung erblicken möchte, so will eine von der Idee der Autonomie ausgehende Denkrichtung im Gewissen oder in der persönlichen Überzeugung den letzten Grund der Pflicht entdecken. In Wirklichkeit kann die Zergliederung der sittlichen Tatsachen weder in dem einen noch in dem andern Falle beim Subjekt stehen bleiben; so bestimmt die sittliche Gesinnung über sich hinausweist, nämlich auf einen entsprechenden Inhalt, auf etwas objektiv Gutes hin, ebenso bestimmt auch das Gewissen und die persönliche Überzeugung. Der Umstand, daß

Digitized by Google

im einzelnen Falle eine Verpflichtung nicht ohne das Gewissen entsteht, ist schlechterdings nicht geeignet, im Sinne einer Autonomie gedeutet zu werden. Die Sache liegt vielmehr doch so, daß die Pflicht vom Menschen zwar erkannt, aber nicht begründet wird. Der Mensch findet die Pflicht als gegebenen Tatbestand vor und beschränkt sich darauf, von diesem Tatbestand Kenntnis zu nehmen. Unsere Erkenntnis ist nicht der Grund dafür, daß es überhaupt Pflichten gibt, sondern nur dafür, daß sie uns im einzelnen Falle binden. Im konkreten Falle entsteht für uns allerdings keine Pflicht ohne unser Wissen; an sich aber und objektiv besteht die Pflicht unabhängig von uns. Zuletzt gibt es nicht deswegen Pflichten, weil wir von solchen wissen, sondern wir wissen von Pflichten, weil es solche gibt. Unser Wissen ist zwar eine Bedingung, aber nicht die Ursache der Pflicht; und diese Bedingung wird nur dazu erfordert, daß die objektiv bestehende Pflicht für uns im gegebenen Falle in Kraft tritt. Unsere Überzeugung ist also keineswegs letzter Verpflichtungsgrund; vielmehr ist die Pflicht an sich und im Grunde ein unabhängig von uns bestehender Sachverhalt.

Das Gesetz muß, wenn es uns binden soll, freilich durch unser Gewissen hindurchgehen; allein das Gewissen erfindet die Pflichten nicht, sondern findet sie vor und beschränkt sich darauf, sie bekannt zu machen. Das Gewissen ist nicht eine vollkommen letzte Instanz, sondern nur das Sprachrohr einer objektiven Ordnung. Praktisch und im einzelnen Falle ist allerdings das Gewissen die maßgebende Norm; doch ist es kein letzter und unauflösbarer Tatbestand, sondern der Ausdruck und das Organ einer unabhängig von uns bestehenden Ordnung. Das Gewissen entscheidet nicht nach Maßgabe der Willkür, sondern will objektiv gültige Entscheidungen treffen. Auch Messer hat es in der Folge für richtig gehalten, diese Seite der Sache hervorzuheben. Das Gewissen ist nur ein vermittelnder Faktor, nicht aber der letzte Quell der Verpflichtung. Zuletzt verpflichtet ein Gesetz nicht deswegen, weil es als rechtmäßig erkannt wird, sondern es wird als rechtmäßig erkannt, weil es verpflichtende Kraft besitzt. Die Entscheidung des Gewissens, daß ein Gesetz rechtmäßig

Digitized by Google

sei, bedeutet nicht eine gesetzgeberische Tat, sondern nur die Erfassung eines gegebenen Tatbestandes; durch das Gewissen wird das Gesetz nicht gegeben, sondern nur erkannt und ausgelegt. Begründet wird durch das Gewissen zwar der Zustand der subjektiven Verpflichtung, aber nicht die objektiv verpflichtende Norm. Die Frage, woher die Norm, die in einem bestimmten Falle in Wirksamkeit tritt, ihre verpflichtende Kraft hat, kann daher nicht mit dem Hinweis auf das Gewissen erledigt werden.

Ebensowenig gelingt es, die Pflicht als das Werk freier Anerkennung erscheinen zu lassen. Mit freier Anerkennung hat die Pflicht als solche nichts zu tun; nur eine Erkenntnis ist im einzelnen Falle als Bedingung gefordert, aber nicht eine Anerkennung. Anerkennung ist mehr, ist freie Zustimmung; davon aber, daß die Pflicht als solche, die Pflicht im allgemeinen an freie Zustimmung gebunden ist, kann keine Rede sein. Die Pflicht besteht unabhängig vom freien Willen, ja gegen ihn. Allerdings gibt es Pflichten, die nur durch freie Anerkennung zustande kommen, nämlich die Vertragspflichten; nur wer auf Grund freier Entschließung einen Vertrag eingeht, hat die entsprechenden Pflichten zu erfüllen. Allein das ist ein besonderer Fall, der seine engen Grenzen hat und keineswegs beweist, daß die Pflicht überhaupt ein Werk der Freiheit ist. Die Grenzen der Freiheit werden sofort mit der Frage berührt, wie es kommt, daß überhaupt Verträge verpflichten; denn auf diese Frage kann nicht wieder mit dem Hinweis auf die freie Einwilligung geantwortet werden. Im Belieben des einzelnen steht es zwar, einen Vertrag einzugehen oder nicht einzugehen; und insofern hängt die Entstehung der Pflicht von seiner Freiheit ab. Nicht aber steht es bei ihm, einen Vertrag abzuschließen und sich dennoch der Vertragspflicht zu entziehen; an der Tatsache, daß Verträge verpflichten, vermag menschliche Freiheit nichts zu ändern, hier erscheint die Pflicht sofort wieder als ein der Freiheit vorenthaltener Sachverhalt. Speziell gegenüber W e n t s c h e r sei noch bemerkt, daß wieder verschiedene Fragen, eine theoretische und eine praktische, ineinanderfließen. Nur der Entschluß, pflichtgemäß zu h a n d e l n, beruht auf einer

Digitized by Google

freien Anerkennung der Pflicht; keineswegs aber ist die Pflicht selbst der Ausfluß einer solchen Anerkennung. Pflicht und Pflichterfüllung, Selbstgesetzgebung und Selbstbestimmung werden neuerdings miteinander verwechselt.

Literatur

Messer, Kants Ethik. Leipzig 1904. M. Wentscher, Ethik. Leipzig 1902—1905.

9. E. Zeller

Der von Kant eingeleiteten Bewegung gehört zum Teil wenigstens auch noch der von Zeller angestellte Erklärungsversuch an. Er findet den Ursprung der Pflicht weder in der Vernunft noch im Willen noch im Gewissen, sondern in der menschlichen Natur, und zwar insofern, als diese einen höchsten Wert verkörpert. Gemeint ist die geistige oder vernünftige Menschennatur, die im Vergleich mit der sinnlichen Menschennatur nicht bloß einen höheren, sondern einen unbedingten Wert besitzt. Die Entfaltung eines geistigen Lebens bedeutet einen höchsten Lebenszweck, einen Zweck, der seiner selbst wegen, nicht mehr eines andern Zweckes wegen erfüllt wird. Das geistige Leben bildet den eigentümlichen Vorzug des menschlichen Wesens, die Würde und den einzigartigen Wert der menschlichen Persönlichkeit. Hieraus ergeben sich Forderungen, die unbedingte Geltung beanspruchen. Sittlich gut oder pflichtgemäß ist eine Handlungsweise, „welche mit logischer Notwendigkeit aus der Voraussetzung hervorgeht, daß der Mensch ein Vernunftwesen" ist, daß der geistige Teil seines Wesens einen alles überragenden Wert hat. In diesem Sinne decken sich die Pflichten oder sittlichen Vorschriften mit den Forderungen der menschlichen Natur; nicht die Vernunft, wohl aber das Vernunftwesen ist der Grund der Pflicht. Der kategorische Charakter, das Merkmal der Unbedingtheit sittlicher Forderungen erklärt sich aus einem höchsten Werte oder Zwecke; die Menschennatur verleiht dem Sittengesetz nicht bloß den Inhalt, sondern auch den Charakter der Pflicht.

Daß nun diese Auffassung einen wirklichen Zusammenhang berührt, ist nach dem Vorausgehenden nicht zweifel-

Digitized by Google

haft. Ausführlich wurde dargetan, daß das Sittengesetz wirklich als eine Ordnung zu betrachten ist, die dem Menschen durch die eigene Natur vorgeschrieben wird, daß hiebei die Menschennatur als Verkörperung einer höchsten Aufgabe und eines höchsten Wertes zu denken ist, daß insofern das Sittengesetz tatsächlich mit der Forderung der Menschennatur zusammenfällt. Allein zugleich ist die Untersuchung zum Ergebnis gelangt, daß dieser Gesichtspunkt noch nicht genügt, um die ganze Eigenart der sittlichen Ordnung zu erklären; die Forderung der unpersönlichen Menschennatur weist noch nicht alle Merkmale der sittlichen Pflicht auf. Zwar kann, so wurde ausgeführt, nicht alles Pflicht werden, sondern nur, was mit dem Wesen und der Bestimmung des Menschen im Einklang steht. Die Naturgemäßheit, d. h. ein Inhalt, der durch die Menschennatur nicht ausgeschlossen ist, bildet die unentbehrliche Voraussetzung jeder Pflicht; allein das Naturgemäße ist nicht schon von selbst das Pflichtgemäße. Erklärungsversuche, die sich nur auf die Menschennatur stützen, das Sittengesetz nur als Forderung der Menschennatur verstehen wollen, lassen deshalb einen unerklärten Rest zurück. Nur der Inhalt der Pflicht läßt sich aus der Menschennatur vollständig aufhellen, nicht auch die Pflicht als solche; auch der Gedanke eines höchsten Wertes und eines letzten Zweckes ist nicht geeignet, diese Lücke auszufüllen. Auch ein letzter Zweck erweist sich zwar als unerläßliche Voraussetzung, aber nicht als die ausreichende Ursache einer unbedingt lautenden Forderung; und auch ein höchster Wert oder etwas absolut Wertvolles vermag den Pflichtgedanken, so hat sich gezeigt, nicht vollständig wiederzugeben. Zwar enthält jeder Zweck ein gewisses Sollen, umsomehr ein höchster Zweck; ein spezifisch sittliches Sollen jedoch will sich nicht ergeben. Das Besondere des sittlichen Sollens muß darin erkannt werden, daß nicht bloß ein ideelles oder gedankliches, sondern auch ein dynamisches Element zur Geltung gelangt; nicht bloß eine denkende und zwecksetzende Vernunft, sondern auch ein gebietender Wille scheint sich vernehmen zu lassen. Die sittliche Pflicht hat nicht den Charakter einer unpersönlichen Regel, sondern

Digitized by Google

zeigt das Gepräge einer persönlichen Anordnung. Das sittlich Gute ist nicht bloß das Bezweckte und Gedachte, sondern auch das Gewollte und Gebotene. Aus dem sittlichen Sollen klingt es wie eine Kundgebung eines persönlichen und autoritativen Willens; nur als der Widerhall eines entsprechenden Wollens scheint dieses Sollen verständlich zu werden. An diesem Punkte erscheint auch der Gedanke eines letzten Zweckes und eines höchsten Wertes als unzulänglich. Auch die autonome Moral konnte darum nicht umhin, neben der Vernunft immer wieder auch eine Willenskundgebung zu Hilfe zu nehmen; indessen konnte im Menschen selber der entsprechende Wille nicht ausfindig gemacht werden. Nicht der eigene Wille des Menschen scheint zu ihm zu sprechen, sondern ein fremder Wille. Diese Erkenntnis hat einer andern Richtung der autonomen Moral Anlaß gegeben, einen Schritt weiter zu gehen, den Willen, der vom Sollen allem Anscheine nach vorausgesetzt wird, nicht innerhalb, sondern außerhalb des Menschen zu suchen. Einer wesentlich rationalistischen Denkweise tritt eine vorwiegend empiristische gegenüber.

Literatur

E. Zeller, Vorträge und Abhandlungen. Dritte Sammlung. Leipzig 1884. S. 156 ff. (Über das Kantische Moralprinzip und den Gegensatz formaler und materialer Moralprinzipien) u. S. 189 ff. (Über Begriff und Begründung der sittlichen Gesetze).

10. Empiristische Erklärungsversuche

Als wesentlich rationalistisch dürfen die bisherigen Erklärungsversuche insofern bezeichnet werden, als sie in der Pflicht ein Korrelat der allgemeinen Menschennatur erblicken. Mit dem vernünftigen Wesen als solchem ist, so wird angenommen, die Pflicht notwendig gegeben, mag nun im besonderen mehr an die Vernunft oder an den Willen, mehr an ein einzelnes Vermögen oder an das Ganze der vernünftigen Natur gedacht werden. Der Pflichtgedanke wächst aus dem Wesen der Persönlichkeit und ihres geistigen Lebens heraus, stellt sich notwendig als ein Bestandteil seiner Gedankenwelt ein. Zur Erklärung des Pflichtbewußtseins bedarf

Digitized by Google

es nicht einer äußeren Einwirkung, die Voraussetzungen liegen innerhalb der Persönlichkeit selbst. Im Unterschiede davon glaubt eine empiristische Strömung der autonomen Moral doch auch einen äußeren Faktor heranziehen zu sollen. Die einzelne, sich selbst überlassene Persönlichkeit genügt nicht; zu einem Pflichtbewußtsein kommt es erst im Zusammenleben mit andern. Nicht so fast die Natur als das Leben gilt als die Quelle des Pflichtgedankens. Dem einen Willen muß ein zweiter gegenübertreten, wenn das Bewußtsein der Pflicht und des Sollens zustande kommen soll. Feuerbach findet diesen Willen im Nebenmenschen. Das Zusammenleben duldet keine schrankenlose Freiheit; sobald der einzelne im Gebrauch seiner Freiheit sich an wichtigen Interessen des Nebenmenschen vergreift, stößt er auf dessen Widerstand. Immer wieder wird er die Erfahrung machen, daß mancherlei Handlungsweisen vom Nebenmenschen nicht geduldet, sondern gewaltsam unterdrückt werden; eine Erfahrung, deren Niederschlag in einem bleibenden Bewußtsein zum Ausdruck gelangt. Der Wille des Nebenmenschen wird als ein Faktor erkannt, mit dem der einzelne auf die Dauer zu rechnen hat, als ein Wille, der ihm auf Schritt und Tritt mit Forderungen begegnet. Dieser Wille ist es, der im Sollen vernehmbar wird. Der Wille des Nebenmenschen gebietet in meinem Pflichtgefühl, und die Vorwürfe meines Gewissens sind das Echo seiner Rache. Die Pflicht ist der Anspruch, den andere uns gegenüber erheben; sind die Menschen einmal Glieder einer Gemeinschaft, so wird das „ich will" des einen notwendig zum „du sollst" für den andern.

Dem Umstande, daß Pflicht und Sollen auf eine Willensäußerung hinzuweisen scheinen, möchte diese Deutung weiter entgegenkommen als die Schule Kants. Eine Äußerung des eigenen Willens wird nicht mehr als ausreichend befunden, nur eine fremde Willenskundgebung kann die Voraussetzung und das Korrelat der Pflicht und des Sollens sein; ein Standpunkt, der eher geeignet erscheint, den Tatbestand zu erklären. Und doch, so unentbehrlich sich eine fremde Willenskundgebung erweist, der Wille des Nebenmenschen ist nicht dazu angetan, der Pflicht als Grundlage zu dienen. Dies

Digitized by Google

schon deshalb nicht, weil der Bereich, wo der einzelne mit dem Willen des andern in Berührung kommt, vielmals enger ist als der der Pflicht. Während sich die Pflicht auf das g a n z e Menschheitsleben erstreckt, sowohl das Zusammenleben wie das Einzelleben, sowohl das innere wie das äußere Leben normiert, tritt uns der Wille des Nebenmenschen nur im Zusammenleben gegenüber. Wäre es wirklich dieser Wille, von dem das Pflichtbewußtsein herrührt, so bliebe es unverständlich, daß dieses Bewußtsein auch das rein individuelle Leben erfaßt, ein Lebensgebiet, das dem Eingreifen des Nebenmenschen entzogen ist. Daß der Mensch auch da sittlichen Forderungen gegenübersteht, wo durch sein Verhalten die Interessen des Nebenmenschen in keiner Weise in Mitleidenschaft gezogen werden, dieser also keinerlei Anlaß hat, Stellung zu nehmen und zur Abwehr zu schreiten, vermag Feuerbach nicht begreiflich zu machen. Dies am allerwenigsten, soweit das rein innere Leben in Frage kommt; auch hier steht der Mensch unter der Pflicht, auch dann also, wenn jede Beziehung zu den Interessen und zum Willen des Nebenmenschen ausgeschlossen ist. Eine Ordnung, die auf dem Willen des Nebenmenschen ruht, könnte nur das Zusammenleben zum Geltungsbereich haben, jedoch nicht den Umfang der sittlichen Ordnung annehmen. In Wahrheit läßt sich aber auch auf begrenztem Gebiete auf solche Weise keine Pflicht begründen; denn es ist nicht einleuchtend zu machen, wie sich der Wille des andern in eine Pflicht umsetzen soll. Begreiflich ist nur, daß es zu einer Beschränkung der individuellen Freiheit kommt; eine unbegrenzte Freiheit verträgt sich in der Tat mit dem gesellschaftlichen Leben nicht. Immer wird der einzelne, wo er sich an fremden Interessen vergreift, auf Widerstand stoßen; dauernd wird er die Erfahrung machen, daß der andere solche Handlungen durch Gewalt zu verhindern sucht. Mit der Zeit mag er sich daran gewöhnen, solche Handlungen zu unterlassen, und sich in die unvermeidliche Beschränkung seiner Freiheit fügen. Es mag ihm zur Gewohnheit und zur zweiten Natur werden, mit dem fremden Willen als mit einem Faktor zu rechnen, auf den er bei seinem Verhalten Rücksicht zu neh-

Digitized by Google

men genötigt ist; allein mit einer Pflicht oder einem sittlichen Sollen hat ein solches Bewußtsein nichts zu tun. Das Dasein des fremden Willens wird zwar als ein gegebener und unvermeidlicher Tatbestand, aber nicht als eine Pflicht empfunden werden. Zu bedenken ist, daß den Voraussetzungen der Theorie entsprechend der menschliche Wille nur als eine physische Tatsache aufgefaßt werden darf, nicht etwa als ein Wille, der berechtigt ist, sittliche Forderungen zu erheben. Jede sittliche Ordnung wird vom ursprünglichen Zustand der Dinge ferngehalten; vorerst besteht demgemäß nur eine physische Seinsordnung, die sittliche Ordnung aber entsteht erst mit der Zeit, und die Theorie will gerade den Punkt bezeichnen, wo dieser Entstehungsprozeß einsetzt und aus einer physischen Ordnung allmählich eine sittliche hervorgehen läßt. Nur physische Willen stehen zunächst einander gegenüber, und wenn der einzelne im Gebrauch seiner Freiheit auf Widerstand stößt, so hat auch diese Äußerung des fremden Willens nur den Charakter einer physischen Tatsache. Dann liegt zwar eine tatsächliche, aber nicht eine sittliche Schranke der Freiheit vor. Es trifft zwar zu, daß der einzelne nicht mehr alles k a n n, daß er nicht mehr die M ö g l i c h k e i t hat, von seiner Freiheit einen schrankenlosen Gebrauch zu machen; aber keineswegs trifft auch zu, daß er nicht mehr alles d a r f. Nur das Können, nicht auch das Dürfen ist eingeschränkt; die Voraussetzungen zu einem P f l i c h t gefühl sind nicht gegeben. Die Theorie führt nicht über den Naturalismus hinaus; mit rein physischen Elementen läßt sich kein sittlicher Tatbestand begründen. Möglich, daß die Theorie mit der Macht der E n t w i c k l u n g rechnet; der Gedanke wäre dann, daß vorderhand allerdings nur ein physischer Tatbestand gegeben ist, nur ein physischer Wille zur Geltung kommt, der deshalb zunächst in der Tat kein sittliches Bewußtsein, kein Pflichtgefühl auszulösen vermag. Allein, was der Augenblick nicht vermag, das vermag die Zeit und die Entwicklung; n a c h u n d n a c h setzt sich der Wille des Nebenmenschen im Bewußtsein doch in die Pflicht und in das sittliche Sollen um. Sollte dies wirklich der Gedanke sein, so wäre es nicht genug, eine solche Wirkung von

Digitized by Google

der Macht der Entwicklung zu erwarten; vielmehr wäre zu zeigen, daß eine solche Erwartung berechtigt ist, daß eine solche Entwicklung verlaufen kann und tatsächlich verlaufen ist. Es müßte dargetan werden, daß und wie die geschichtliche Entwicklung einen physischen Willen im Bewußtsein der Menschheit allmählich in einen sittlich gebietenden oder verpflichtenden Willen verwandelt hat. Dieser Aufgabe wird indessen die Theorie vermutlich niemals gewachsen sein; der Abstand zwischen physischer und sittlicher Ordnung ist zu groß, als daß er durch eine geheimnisvolle Entwicklung überbrückt werden könnte.

Noch ein Einwand scheint sich gegen Feuerbach zu erheben, dieser nämlich, daß sich auf seinem Standpunkte höchstens eine Ordnung mit vorwiegend oder ausschließlich negativem Charakter ableiten läßt, keineswegs eine Ordnung, in deren Mittelpunkt positive Vorschriften stehen. Nur Einschränkungen der Freiheit werden vor allem gefordert, nicht auch positive Leistungen, so daß sich zwar ein gewisses Nichtsollen, aber nicht ein positives Sollen ergibt. Zum mindesten müßte daher die negative Seite der Ordnung in den Vordergrund treten, während in Wirklichkeit das Sittengesetz eine Ordnung ist, die vor allen Dingen positive Forderungen stellt, positive Leistungen verlangt und einem positiven Ziele, nämlich einer höchsten Vollkommenheit, zustrebt. Keine Frage also, daß Feuerbach hinter einer befriedigenden Erklärung der Wirklichkeit in mehr als einer Beziehung weit zurückbleibt.

Andere Theorien sind bemüht, die Lücke auszufüllen, in der Erkenntnis, daß nicht j e d e r Wille geeignet ist, der Pflicht und dem Sollen als Grundlage zu dienen. Nur ein Wille, der zu gebieten vermag, eine gebietende oder autoritative Stellung einnimmt, scheint die notwendigen Eigenschaften mitzubringen; nur ein höherer, nicht ein gleichberechtigter Wille. Nur ein Gesamtwille kann dem Einzelwillen mit bindenden Vorschriften gegenübertreten, nur gegenüber den Anordnungen einer Gesamtheit fühlt sich der einzelne verpflichtet. Jetzt erst, da der einzelne nicht mehr

Digitized by Google

einem gleichwertigen, sondern einem Willen von höherem Range gegenübersteht, scheint die notwendige Voraussetzung des Pflichtgefühls gegeben zu sein; die Vorschriften der Gesamtheit werden tatsächlich mehr oder minder als bindend anerkannt und lösen deshalb ein Pflichtgefühl aus. So erscheinen die sittlichen Pflichten als jene Vorschriften, die von der Gemeinschaft ausgehen und den einzelnen im Interesse der gemeinsamen Wohlfahrt auferlegt werden. Es ist der Einfluß der Umgebung, in welcher der Mensch aufwächst und lebt, was den sittlichen Forderungen im Bewußtsein des einzelnen den kategorischen Charakter verleiht. Die Sittlichkeit ist die Tochter der Sitte und ist, wie P a u l s e n sagt, mit deren Autorität umkleidet. In der Sitte ist die Autorität der Eltern und der Erzieher, der Vorfahren und des Volkes wirksam; und hieraus schöpft auch die sittliche Pflicht ihren gebieterischen Charakter. Eine andere Schattierung dieser Denkrichtung führt die Pflicht auf das Staatsgesetz zurück, auf die obrigkeitliche Gewalt, eine Auffassung, die den Gesamtwillen noch greifbarer in die Erscheinung treten läßt; die allmähliche Gewöhnung an die Anordnungen und an den Zwang der staatlichen Gewalt hat den Pflichtgedanken geprägt.

Über Feuerbach geht sonach diese Anschauung mit der Erwägung hinaus, daß es nicht genügt, der Pflicht i r g e n d e i n e n äußeren Willen zu Grunde zu legen, daß es vielmehr ein e n t s p r e c h e n d e r Wille, ein Wille von bestimmter Beschaffenheit sein muß; es soll dem Gedanken Rechnung getragen werden, daß nur ein höherer oder autoritativer Wille das Korrelat und die Bedingung der Pflicht sein kann. Doch muß auch jetzt noch bezweifelt werden, ob der entsprechende Wille gefunden ist; ja es darf gesagt werden, daß im Grunde der neue Lösungsversuch kaum eine Verbesserung bedeutet, daß ihm vielmehr die Mängel der Lehre Feuerbachs nahezu ungeschwächt anhaften. Auch ein Gesamtwille kann nur dem Zusammenleben, nicht aber dem ganzen Menschheitsleben eine Ordnung geben; denn auch in diesem Falle ist nur das Zusammenleben das Gebiet, wo der einzelne mit dem fremden Willen in Berührung

Digitized by Google

kommt. Auch eine Ordnung, die von einem Gesamtwillen ausgeht, bleibt daher vor allem dem Umfange nach hinter der sittlichen Ordnung zurück. Ebensowenig aber ergeben sich im übrigen die charakteristischen Eigenschaften der Sittlichkeit; der Pflichtcharakter des Sittlichen läßt die Grundlage auch jetzt noch vermissen. Wird doch auch dieses Mal nur ein physischer Wille eingeführt, nicht aber ein Wille mit bindender oder verpflichtender Gewalt; die sittliche Beschaffenheit wird dem Gesamtwillen ausdrücklich abgesprochen. Die Annahme ist wieder, daß es zunächst eine sittliche Ordnung nicht gibt, und daß ermittelt werden soll, wie aus einer physischen Ordnung mit der Zeit eine sittliche hervorgeht; und der Punkt, wo der Prozeß angeblich einsetzt, wird jetzt durch den Gesamtwillen bezeichnet. Dieser Gesamtwille hat deshalb der Voraussetzung gemäß ebensowohl den Charakter einer rein physischen Tatsache, als der Wille des Nebenmenschen bei Feuerbach. Was ihn befähigt, einer Mehrheit von Menschen eine gemeinsame Ordnung vorzuschreiben, ist nicht eine sittliche Machtvollkommenheit oder Autorität, sondern nur die physische Macht, die tatsächliche Gewalt. Die Ordnung hat dann wieder nur den Charakter eines gegebenen und unvermeidlichen Tatbestandes, aber nicht den der Pflicht, bedingt zwar ein Müssen, aber nicht ein Sollen, bedeutet zwar eine physische, aber nicht eine sittliche Schranke der Freiheit. Die Beobachtung der Ordnung erfolgt unter dem Druck des Zwanges, jedoch nicht auf Grund eines Pflichtgefühls. Auch die Heranziehung eines physischen Gesamtwillens führt nicht über den Naturalismus hinaus, der Übergang von einer physischen zu einer sittlichen Lebensordnung wird nicht hergestellt. Daß dennoch die Meinung aufkommen konnte, aus einem rein physischen Gesamtwillen eine sittliche Pflicht erklären zu können, hat seinen Grund zum Teil darin, daß in diesen Willen stillschweigend Momente hineingetragen werden, die durch die Voraussetzungen der Theorie ausgeschlossen sind. Jener Gesamtwille, wie ihn die Theorie zu Grunde legen will, wird insofern von dem Gesamtwillen, der dem tatsächlichen und sittlichen Bewußtsein angehört, doch nicht genügend unter-

Digitized by Google

schieden. Das lebendige Bewußtsein rechnet damit, daß in der Tat vom Gesamtwillen, insbesondere von der Staatsgewalt, verpflichtende Anordnungen ausgehen. Seine Stütze findet dieses Bewußtsein in der Überzeugung, daß der Staat als ein Ausfluß und Bestandteil der sittlichen Ordnung zu betrachten ist. Der Staat wird als eine Einrichtung erkannt, die sittlich gefordert erscheint; der Staat soll sein, soll Gesetze geben, und die Beteiligten sollen sich diesen Gesetzen unterwerfen; dieser Gesichtspunkt ist es, der im Staate die Verwirklichung einer sittlichen Machtvollkommenheit erkennen läßt. Weil der Staat aus einer schon bestehenden sittlichen Ordnung hervorgeht und in deren Namen Gesetze gibt, darum ist er mit sittlicher Autorität ausgestattet, und darum haben seine Anordnungen bindende Kraft. Der Pflichtcharakter staatlicher Vorschriften erklärt sich daraus, daß die sittliche Ordnung bereits in Wirksamkeit ist. So aber will die in Frage stehende Theorie den Gesamtwillen nicht gedacht wissen, will nicht einen schon mit sittlicher Autorität ausgerüsteten, sondern einen bloß physischen Willen voraussetzen. Nur scheint sie in Wirklichkeit doch von dem Gesamtwillen des tatsächlichen und sittlichen Bewußtseins nicht vollständig abzusehen; der Charakter, den die tatsächliche Auffassung der Staatsgewalt zuschreibt, scheint nicht in jeder Hinsicht außer Rechnung gesetzt zu werden. An den Gesamtwillen werden dennoch Vorstellungen herangebracht, die zwar dem wirklichen Bewußtsein angehören, auf dem Standpunkte der Theorie aber keine Berechtigung haben. Nur so konnte es beinahe als selbstverständlich gelten, daß von jenem Willen eine bindende Ordnung ausgeht. Was erst erklärt werden soll, die verpflichtende Kraft eines solchen Willens, wird doch irgendwie vorausgesetzt; der Übergang von der physischen zur sittlichen Ordnung wird durch eine unberechtigte Annahme hergestellt.

Aber nicht immer hat man sich über den großen Abstand, der hier zu überwinden ist, hinweggetäuscht; nicht selten wurde die Schwierigkeit, aus einem rein physischen Willen eine sittliche Ordnung abzuleiten, in ihrer vollen Größe erfaßt. In diesem Falle wird erkannt und anerkannt,

Digitized by Google

daß ein physischer Machtwille nicht schon ein Pflichtgefühl zu wecken vermag, daß sich seine Anordnungen im Bewußtsein der Beteiligten nicht unmittelbar und von selbst in eine sittliche Pflicht umsetzen. Dann kann die Frage wie gegenüber Feuerbach nur noch sein, ob vielleicht die Zeit vermag, was der Augenblick nicht vermag; und diese Frage wurde in unserm Falle bejaht. Eine ebenfalls positivistische Philosophie hat in der Tat die Macht der Entwicklung und der Gewöhnung zu Hilfe gerufen, um den Übergang von der physischen zur sittlichen Ordnung zu gewinnen. Der Pflichtgedanke wird auf eine allmähliche Gewöhnung an den staatlichen Zwang zurückgeführt. Von Natur aus gibt es, wie angenommen wird, keine Lebensordnung; erst das Bedürfnis, dem Krieg aller gegen alle zu entgehen, hat sie geschaffen. Der gewaltsame Ursprung gerät aber allmählich in Vergessenheit, die Betreffenden g e w ö h n e n sich an die Ordnung, umsomehr als sie deren wohltätige Wirkungen empfinden und sich für die geforderten Opfer durch die allgemeine Sicherheit reichlich entschädigt fühlen. Daß ein friedliches Zusammenleben die Menschen vielmals glücklicher macht als Absonderung und Feindschaft, wird je länger desto allgemeiner und klarer erkannt; der Wert der Ordnung kommt den Menschen immer mehr zum Bewußtsein; auch werden bei allem Wechsel der Ordnungen gewisse Grundbestimmungen mehr und mehr Gegenstand allgemeiner Anerkennung; kurz, die Auffassung und Einschätzung der Ordnung ändert sich, die Furcht vor der Gewalt verwandelt sich nach und nach in das Gefühl der Achtung. Zwar weiß ich auch jetzt noch, so urteilt E. L a a s, daß eine übermächtige Gewalt hinter dem Sollen steht; allein es ist mir von Jugend auf „wie selbstverständlich entgegengetreten. Ich habe mich in diese Forderung hineingelebt, habe sie zum Teil für mich, zum Teil für meine Freunde, zum Teil für die Wohlfahrt des Ganzen schätzen gelernt. Ich gehorche nicht aus Furcht, sondern mit demjenigen Maß von Achtung und Liebe, das der Art meiner Erziehung, der Fähigkeit, die inneren Zusammenhänge zu durchschauen, und den Befriedigungen entspricht, welche meine Neigungen durch sie erfahren."

Digitized by Google

Indessen wird mit dieser Ableitung die Macht der Gewohnheit überschätzt; der Übergang von der physischen zur sittlichen Ordnung ist auch jetzt durchaus nicht hergestellt. Mag sich die Wertschätzung einer gemeinsamen Lebensordnung mit der Zeit noch so sehr verändern und steigern, und mag die Bereitwilligkeit zur Einhaltung der Ordnung noch so sehr wachsen, so genügen solche Wandlungen doch keineswegs, um aus einer bloß tatsächlichen eine sittliche Ordnung zu machen; auch die höchste Wertschätzung verleiht einer Ordnung noch nicht das Merkmal der Pflicht, und ebensowenig verleiht eine Gewöhnung der Ordnung verpflichtende Kraft. Gewohnheitsmäßige Geneigtheit zur Beobachtung der Ordnung bedeutet nicht schon eine sittliche Gesinnung; und eine Wertschätzung, die sich nur an den Vorteilen orientiert, hat nichts mit sittlicher Beurteilung zu tun. Die Tatsache, daß das Sittengesetz vor allem eine entsprechende Gesinnung, eine innere Haltung und Verfassung der Persönlichkeit verlangt, bleibt unerklärt; aus einer Ordnung, die nur äußere Handlungen vorschreibt, entsteht nicht eine Ordnung, die in erster Linie eine Gesinnung fordert. Die Erscheinungen des Gewissens bleiben ebenfalls ein Rätsel, besonders auch die Tatsache, daß der Mensch das Sittengesetz als eine innere Stimme empfindet, als ein Gesetz, das ihm durch das tiefste Innere des eigenen Wesens auferlegt wird. Käme das Sittengesetz nur von der Staatsgewalt her, so könnte es nur als ein von außen kommendes Gesetz empfunden werden; die Bereitwilligkeit zur Befolgung verwandelt ein fremdes Gesetz nicht in das eigene Gesetz. Daß der Mensch nur durch das Gewissen verpflichtet werden kann, und daß in diesem Sinne die Verpflichtung immerhin ihren Grund im Menschen selber hat, ist für Laas nicht begreiflich zu machen. Auch ist das Gewissen vielmals enger mit der Persönlichkeit verknüpft als irgendeine Gewohnheit. Gewohnheiten lassen sich ablegen, das Schuldbewußtsein aber nicht. Es gibt allerdings ein gewohnheitsmäßiges Denken, ein Denken und Urteilen, das wesentlich auf einer Gewöhnung beruht. Allein die Macht der Gewohnheit betätigt sich dann nur in der Weise, daß sich der Mensch Gedankeninhalte, die ihm immer

Digitized by Google

wieder dargeboten werden, nach und nach aneignet, nicht aber so, daß gegebene Gedankeninhalte umgestaltet und in ganz andere verwandelt werden. Physische Bewußtseinsinhalte in sittliche zu verwandeln, liegt nicht in der Macht der Gewohnheit.

Literatur

Feuerbach, Sämtliche Werke. 10. Bd. Leipzig 1890. Paulsen, Ethik I. E. Laas, Idealismus und Positivismus. 2. Teil. Idealistische und positivistische Ethik. 1882. G. Burk, Sozial-Eudämonismus und sittliche Verpflichtung. Langensalza 1904.

11. Das Sittengesetz als göttliches Gebot

Nunmehr dürften die kritischen Erörterungen die Ergebnisse geliefert haben, deren Zusammenfassung unmittelbar zur positiven Lösung der Frage führt. Die autonome Moral hat den Pflichtcharakter der sittlichen Normen nicht zu erklären vermocht; so zahlreich und mannigfach auch die angestellten Versuche sind, sie wurden durchweg als mißlungen erkannt. Vor allem mußte Kant die Pflicht unerklärt lassen; er selbst konnte sich der Erkenntnis nicht verschließen, daß ein bloßes Vernunftgesetz den Pflichtgedanken nicht ausfüllt. Aber auch seine Schule hat die Schwierigkeit nicht zu überwinden vermocht; läßt schon der seit Kant übliche Verzicht auf eine Erklärung die unaufhörlich erneuerten Erklärungsversuche in einem bedenklichen Lichte erscheinen, so noch mehr die Neigung, den Pflichtcharakter zu beseitigen und dem sittlichen Denken andere Formen zu geben. Im übrigen tritt in der kritischen Ethik von Anfang an die Erkenntnis hervor, daß die Pflicht eine Willenskundgebung zur Voraussetzung hat; allein auch in dieser Hinsicht haben die Bemühungen zu keinem Ergebnis geführt, innerhalb des Menschen selbst hat sich die erforderliche Willenskundgebung nicht auffinden lassen. Aber auch der Wille des Nebenmenschen hat sich als unzulänglich erwiesen, und zwar sowohl als Einzelwille, wie als Gesamtwille. Nicht von einem physischen, sondern nur von einem sittlichen Willen kann eine verpflichtende Kraft ausgehen; soll ein Wille verpflichten, so muß er bereits verpflichtende Macht, d. h. sittliche Autorität

Digitized by Google

haben. Ein sittlicher Wille erscheint als die unerläßliche Voraussetzung aller Pflicht. Innerhalb der Menschheit kann dieser Wille nicht gefunden werden, da eine menschliche Autorität niemals eine letzte sittliche Tatsache ist, sondern stets auf tiefere Voraussetzungen zurückgeht. Der Staat verpflichtet seine Bürger auf Grund der schon bestehenden sittlichen Ordnung, kann also nicht deren Urheber sein; und die Ordnung, die vom Staat ausgeht, umfaßt nur ein begrenztes Gebiet des Menschenlebens, bildet nur einen Teil, nicht das Ganze der sittlichen Ordnung. Der Staat ist zwar die Quelle sittlicher Pflichten, aber nicht die Quelle der Pflicht überhaupt. Abgesehen davon, daß jeder Staat schon geographisch nur ein begrenztes Gebiet beherrscht, erstreckt sich ein solcher Gesamtwille, wie hervorgehoben wurde, zwar auf das gesellschaftliche, aber nicht auf das private, zwar auf das äußere, aber nicht auf das innere Leben, während sich die Pflicht auf das ganze Menschheitsleben ausdehnt, weder geographische noch andere Schranken kennt. In dieser Ausdehnung, in ihrer Allgemeinheit ist sonach die Pflicht durch einen menschlichen Gesamtwillen nicht zu erklären; soll die Pflicht überhaupt, die Pflicht im allgemeinen erklärt werden, so muß weiter zurückgegriffen werden. Zu denken ist nicht mehr an einen Willen, dessen Gebiet mehr oder minder begrenzt ist, sondern an einen Willen, dem die Menschheit allenthalben und auf allen Lebensgebieten gegenübersteht, an einen Willen, der nicht bloß einzelne Teile der Menschheit, sondern die Menschheit überhaupt zu verpflichten vermag. Nur dem göttlichen Willen kommt eine gebietende Stellung von solcher Ausdehnung zu; die Pflicht muß daher in der Tat mit diesem Willen in Verbindung gebracht werden. Nur Gott kann als jener Wille gedacht werden, der in der Pflicht gebietet. Die Pflicht ist nicht bloß die Forderung unserer Natur, sondern zugleich eines höchsten Willens, enthält nicht bloß eine Beziehung zu unserm eigenen Wesen, sondern auch zu einem göttlichen Gesetzgeber. So nur scheint sich der Pflichtcharakter, die imperative Form und das Autoritative der sittlichen Normen zu erklären; so nur dürfte es verständlich werden, daß es aus dem sittlichen Sollen wie

Digitized by Google

eine persönliche Willensäußerung klingt. Erst mit dieser Auslegung gewinnt das Sittengesetz seine volle Eigenart; erst jetzt wird auch die formelle Seite sittlicher Vorschriften vollkommen begreiflich. Nur von einem höchsten Willen kann jene bindende Kraft ausgehen, die das Menschheitsbewußtsein dem Sittengesetz zuerkennt. Die Pflicht enthält einen religiösen Bestandteil, bezeichnet den Punkt, wo Religion und Moral miteinander verwachsen erscheinen; ein Sachverhalt, der mit religiöser Weltbetrachtung unmittelbar gegeben ist. Weil die Menschheit ihr Dasein von jeher auf göttlichen Ursprung zurückführt, entdeckt sie in der naturgemäßen Lebensordnung von selbst auch den Ausdruck eines göttlichen Willens; die Forderung der Natur erscheint zugleich als göttliches Gebot. Diese Denkweise kommt nicht bloß zur Geltung, wenn das Sittengesetz ausdrücklich und in aller Form als göttliches Gebot gedacht wird, sondern auch, wenn es mit dem Charakter der Pflicht auftritt. Auch im Pflichtgedanken ist offenbar die religiöse Weltbetrachtung lebendig, Pflicht und Sollen sind Formen des sittlichen Denkens, die von religiöser Weltanschauung getragen sind. Mögen Pflicht und Sollen nicht notwendig und ausdrücklich an den religiösen Charakter des Sittengesetzes erinnern, so kann diese Gestaltung der Sittlichkeit doch nur als Ausfluß religiöser Atmosphäre begriffen werden; nur weil der Menschheit das Sittengesetz als eine Kundgebung eines höchsten persönlichen Willens gilt, konnte es den Charakter der Pflicht und des Sollens annehmen. Die Zergliederung des Pflichtgedankens führt zum Ergebnis, daß dieser Gedanke ohne Anerkennung eines religiösen Bestandteils nicht zu erklären ist.

Daß nun hiebei nicht an eine freie oder willkürliche Willenstat Gottes zu denken ist, haben frühere Ausführungen ergeben; die Sittlichkeit wurde als eine in den Grundzügen unveränderliche Lebensordnung erkannt, als eine Ordnung, die mit der Natur der Dinge gegeben und jeder Freiheit entzogen ist. Nicht eine freie Anordnung schreibt dem Menschen das Sittengesetz vor, vielmehr tritt dieses Gesetz auf Grund der Menschennatur unfehlbar in Geltung. Und dieser Zusammen-

Digitized by Google

hang besteht nicht bloß, soweit sittliche Vorschriften ein Ausfluß der allgemeinen Menschennatur sind und darum jederzeit und unter allen Umständen Geltung haben, sondern auch, soweit Natur und Leben veränderlich sind. Der Unterschied ist nur, daß der allgemeinen Menschennatur eine bleibende, der wechselnden eine wechselnde Ordnung entspricht; in jedem Falle aber wurzelt die Ordnung in der Natur, ist sie insofern objektiv festgelegt und jeder Willkür vorenthalten. Auch soweit die Ordnung veränderliche Verhältnisse regelt, wird sie nicht willkürlich geschaffen, sondern wächst sie aus der Natur der Verhältnisse hervor. Was Pflicht ist, richtet sich ausnahmslos nach der Natur der Dinge; im Widerspruch mit der Natur der Dinge und der gegebenen Verhältnisse entsteht keine Pflicht. Kurz, auch das veränderliche Sittengesetz ist Naturgesetz, nicht aber das Werk einer Willkür; und diesen Charakter hat die Gewissensvorschrift selbst dann, wenn sie nur einen einzelnen Fall betrifft, etwas vollkommen Singuläres und Vorübergehendes zum Inhalte hat. Wie früher dargetan wurde, spitzen sich ja die Vorschriften des Gewissens zuletzt in der Tat durchweg auf das Individuelle und Persönliche zu; weil das Leben unter Verhältnissen verläuft, die zuletzt für jeden andere sind, so muß auch die Ordnung einen individuellen und persönlichen Inhalt annehmen. Das Gewissen diktiert dem einzelnen immer wieder Vorschriften, die nur für ihn gelten, weil sie ihren Grund in seinen persönlichen Verhältnissen haben. Aber auch in diesem Falle fließt das Gesetz aus der Natur der Dinge, tritt auf Grund der gegebenen Verhältnisse unmittelbar und notwendig in Kraft. Und so erweist sich das Sittengesetz schlechterdings in allen Teilen als eine Ordnung, die nicht etwa willkürlich an das Leben herangebracht wird, sondern mit der Beschaffenheit der Lebensverhältnisse unzertrennlich verknüpft ist; nicht eine freie Anordnung, sondern die Natur der Dinge läßt das Gesetz in Wirksamkeit treten. Demgemäß kann die gesetzgeberische Tat, die gleichwohl in der sittlichen Pflicht erkannt wurde, nicht den Charakter der Freiheit, sondern nur den der Notwendigkeit haben. Frei ist zwar der Akt der Schöpfung; wenn aber einmal auf

Digitized by Google

Grund freier Schöpfertätigkeit eine endliche Persönlichkeit ins Dasein getreten ist, dann gilt für sie von selbst und notwendig auch eine entsprechende Ordnung. Die Ordnung, die von der Natur gefordert wird, tritt dann notwendig in Kraft, so zwar, daß diese von der Natur vorgeschriebene Ordnung notwendig zugleich göttliches Gebot ist. Die Forderung der Natur ist von selbst zugleich der Wille des Urhebers der Natur, das Naturgemäße ist notwendig auch das Gottgewollte. In der endlichen Natur ist ein göttlicher Wille verkörpert; die natürliche Ordnung hat zugleich den Charakter einer göttlichen Willenskundgebung. Notwendig will der Schöpfer, daß sich der Mensch an jene Ordnung hält, die ihm durch die eigene Natur vorgeschrieben wird; notwendig verpflichtet er ihn auf die Einhaltung dieser Ordnung; die gesetzgeberische Tat des göttlichen Willens kann von der natürlichen Ordnung nicht hinweggedacht werden; das Sittengesetz ist Naturgesetz und eben deshalb notwendig zugleich göttliches Gebot. In diesem Sinne schließt die Sittlichkeit neben einer Beziehung zur menschlichen Natur auch eine Beziehung zum göttlichen Willen in sich. Beide Beziehungen müssen anerkannt werden, wenn die Sittlichkeit allseitig begriffen werden soll; jede bildet einen Wesensbestandteil der Sittlichkeit. Zwei extreme und einseitige Auffassungen sind deshalb zu vermeiden. Die eine liegt im Positivismus Wilhelms von Ockham vor, sofern hier im Sittengesetz nur ein göttliches Gebot, nicht auch eine Forderung der Natur, nur eine Beziehung zum göttlichen Willen, nicht auch zur menschlichen Natur erkannt wird; der freie Wille Gottes ist als Gesetzgeber gedacht. Das göttliche Gebot deckt sich inhaltlich nicht mit der Forderung der Natur, vielmehr kann der Schöpfer dem Menschen jede beliebige Ordnung vorschreiben. Die tatsächliche Ordnung besteht nicht auf Grund einer Notwendigkeit, sondern nur, weil es der freie Wille Gottes so beschlossen hat; es könnte eine ganz andere, ja völlig entgegengesetzte Ordnung in Kraft treten. Keine Frage, daß diese Anschauung der Natur des Sittengesetzes und dem sittlichen Bewußtsein auf das schroffste widerstreitet; der Zusammenhang zwischen dem Gesetz und der

Digitized by Google

Natur der Dinge kann nicht übersehen werden. Gewisse Handlungen sind von Natur aus gut, andere von Natur aus schlecht; mit der Natur der Dinge tritt, so zeigt sich hier, unfehlbar eine entsprechende Ordnung in Kraft, so daß eine andere Ordnung als bare Unmöglichkeit erscheint. Die Ordnung ruht hier nicht auf der göttlichen Freiheit, sondern ist mit der Natur der Dinge unzertrennlich verbunden. Angesichts der Tatsache, daß Handlungen der Gerechtigkeit und Nächstenliebe notwendig gut sind und niemals einen andern Charakter erhalten können, gilt, daß solche Handlungen nicht bloß deshalb gut sind, weil sie geboten sind, daß sie vielmehr von Natur aus gut sind, und daß sie gerade deshalb und daher notwendig geboten sind. Nicht den Charakter einer freien Anordnung hat insofern das Sittengesetz, sondern den einer unabänderlichen Seinsordnung. Darum genügt es nicht, mit Ockham im Sittengesetz nur eine Beziehung zu einem göttlichen Willen zu erblicken; in den Begriff der Sittlichkeit ist auch eine Beziehung zur Natur aufzunehmen. Ockham hat nur e i n e Seite an der Sache ins Auge gefaßt, eine andere, ebenso wesentliche Seite jedoch übersehen. Mag die sittliche Ordnung in ihren allgemeinen und bleibenden oder in ihren wechselnden Teilen in Betracht gezogen werden, an keinem Punkt kann sie von der Natur abgelöst werden; sie ist zwar göttliches Gebot, aber auch die Forderung der Natur.

Das andere Extrem ist mit der autonomen Moral der Gegenwart gegeben, die umgekehrt in der Sittlichkeit nur eine Beziehung zur menschlichen Natur, nicht auch zum göttlichen Gesetzgeber entdecken will. Auch diese Denkrichtung greift nur e i n e Seite an der Sittlichkeit auf, statt das ganze Wesen der Sache zu erfassen. Mußte Ockham die Unveränderlichkeit der allgemeinsten sittlichen Vorschriften unerklärt lassen, so ist für die autonome Moral der Pflichtcharakter unverständlich geblieben. Ein volles und allseitiges Verständnis wird nur erzielt, wenn beide Beziehungen anerkannt werden; erst beide zusammengenommen ergeben den vollen Begriff der Sittlichkeit. Und zwar schließen sich beide, wie aus dem Vorausgehenden hervorgeht, zu einer unauflösbaren Einheit zusammen. Das Verhältnis zwischen

Digitized by Google

beiden Bestandteilen der Sittlichkeit ist nicht als eine freie Synthese zu denken, nicht als eine nachträgliche Vereinigung von Elementen, die zunächst auseinanderfallen; beide sind vielmehr durch einen unlösbaren Zusammenhang verknüpft. Es kann nicht anders sein, als daß in der Natur zugleich der Wille des Urhebers zum Ausdruck gelangt, und daß das Naturgesetz zugleich göttliches Gebot ist. Beide Elemente bilden nur verschiedene Seiten der nämlichen Sache; nicht eine freie Anordnung, sondern eine unabänderliche Welteinrichtung bringt es mit sich, daß beide sich vereinigen, um das Wesen der Sittlichkeit zu konstituieren.

Hier ist der Punkt, wo die religiöse Deutung der Sittlichkeit zahlreichen Mißverständnissen begegnet. Immer wieder gehen die Einwände von der Voraussetzung aus, daß die religiöse Ethik die Sittlichkeit auf eine freie Willenstat zurückführt, eine Voraussetzung, die dem Gesagten zufolge den wahren Sinn der religiösen Ethik verkennt. Demgegenüber gilt es, die Stellung, welche in dieser Ethik dem religiösen Faktor angewiesen wird, noch ausführlicher zu erörtern. Hiebei darf davon ausgegangen werden, wie sich der spanische Theologe Vasquez das Verhältnis zurecht legen wollte. Wie er meint, hat das Sittengesetz zwar tatsächlich nicht bloß den Charakter eines Naturgesetzes, sondern auch den eines göttlichen Gebotes, letzteres aber nur auf Grund einer freien göttlichen Entschließung, nicht infolge einer Notwendigkeit. Nicht als würde Vasquez mit Ockham lehren, daß die sittliche Ordnung überhaupt und in jeder Beziehung das Werk der göttlichen Freiheit sei, daß es keine unwandelbaren sittlichen Vorschriften gebe, und daß der Schöpfer den Menschen an allen Punkten und in allen Stücken eine völlig andersgeartete, ja entgegengesetzte Ordnung vorschreiben könnte; diesen Positivismus lehnt Vasquez mit größter Entschiedenheit ab. Im schärfsten Gegensatz zum mittelalterlichen Nominalisten führt er den Gedanken durch, daß das Sittengesetz an sich und vor allen Dingen Naturgesetz ist, in der Natur der Dinge wurzelt und deshalb im Grunde den Charakter der Unveränderlichkeit besitzt. Durch die Natur des Menschen und die Natur der Verhältnisse ein für

Digitized by Google

allemal festgelegt, ist insoweit die sittliche Ordnung jeder Willkür entzogen. Zugleich ist aber Vasquez der Meinung, daß die Beziehung zur Natur das Wesen der natürlichen Sittlichkeit auch schon erschöpft; das Sittengesetz habe an sich nicht den Charakter eines göttlichen Gebotes, sondern nur den eines Naturgesetzes. Vasquez will allerdings nicht leugnen, daß objektiv oder sachlich das Naturgesetz auch eine Beziehung zum göttlichen Welturheber in sich schließt, sofern es zunächst im Geiste Gottes existiert, somit eine Tätigkeit des göttlichen Verstandes und auch schon des göttlichen Willens voraussetzt; allein für die menschliche Auffassung ergebe sich auf dieser Grundlage nicht ein eigentliches Gesetz, sondern bloß eine Forderung der Natur; das Naturgesetz wird nicht als ein Gesetz im strengen Sinne empfunden. Erst mit der Zeit erhält das Naturgesetz wirklichen Gesetzescharakter, und zwar auf Grund einer positiven gesetzgeberischen Tat. Im Dekalog ist diese Tat niedergelegt. Durch einen freien Willensakt verpflichtet Gott jetzt das vernünftige Geschöpf zur Beobachtung der natürlichen Ordnung; und nunmehr ist das Naturgesetz zugleich göttliches Gebot. Der eigentliche Gesetzescharakter, die Beziehung zum göttlichen Gesetzgeber gehört also nicht zum Wesen des Sittengesetzes, sondern tritt erst auf Grund einer freien Tat hinzu. Inhaltlich durch die Natur der Dinge bestimmt und deshalb zuletzt unwandelbar ist das Sittengesetz als göttliches Gebot das Werk des freien Willens. In diesem Sinne vertritt Vasquez einen positivistischen Gesetzesbegriff, in einem wesentlich andern Sinne somit als Ockham.

Doch ist auch Vasquez wie früher Ockham sofort auf Widerstand gestoßen. Sein Ordensgenosse Suarez hat mit überzeugenden Gründen dargetan, daß es innerlich unmöglich ist, das Verhältnis in dieser Weise zu bestimmen. Es ist nicht denkbar, daß das Naturgesetz besteht, ohne eine göttliche gesetzgeberische Tat einzuschließen; notwendig gebietet Gott dem Menschen das Gute, und notwendig verbietet er ihm das Böse; das Naturgemäße ist notwendig zugleich der Inhalt eines göttlichen Gebotes. Darin freilich

Digitized by Google

stimmt Suarez mit Vasquez überein, daß der Unterschied zwischen gut und böse durch die Natur der Dinge festgelegt ist, in der natürlichen Ordnung zum Ausdruck gelangt und unabhängig vom göttlichen Willen besteht. Es gibt Handlungen, die von Natur aus gut sind, also nicht deswegen gut sind, weil sie geboten sind, sondern geboten sind, weil sie gut sind; und es gibt Handlungen, die von Natur aus böse sind, also nicht deswegen böse sind, weil sie verboten sind, sondern verboten sind, weil sie böse sind. Jedoch widersetzt sich Suarez dem Gedanken, daß das göttliche Gebot nicht schon im natürlich Guten enthalten sei, sieht vielmehr darin einen unauflösbaren Zusammenhang. Es ist notwendig der Wille Gottes, daß das Gute geschieht und das Böse unterbleibt. Frei ist Gott in der Erschaffung der Welt und des Menschen; hat er jedoch den Menschen einmal ins Dasein gerufen, so bindet er ihn notwendig an die natürliche Ordnung; das Naturgesetz enthält auch ein göttliches Gebot, und diesem Umstand verdankt das Sittengesetz seine verpflichtende Kraft. Die Pflicht, die sich mit dem Naturgesetz verbindet, stammt aus dem göttlichen Willen, der die Menschen zur Beobachtung dessen anhält, was ihm die gesunde Vernunft vorschreibt. Nicht daß ein Unterschied zwischen gut und böse, erlaubt und unerlaubt besteht, geht auf den göttlichen Willen zurück, dieser Umstand gründet vielmehr in der Natur der Handlungen; wohl aber ist das göttliche Gebot der Grund dafür, daß das Gute als das Pflichtgemäße erscheint. Und dieser Pflichtcharakter gehört zum Wesen des Sittengesetzes, kommt nicht erst mit der Zeit und auf Grund einer freien Tat zum Naturgesetz hinzu, sondern ist ihm von Anfang an und auf Grund einer Notwendigkeit eigen.

Kein Zweifel, daß das Verhältnis zwischen der Sittlichkeit und dem göttlichen Gesetzgeber nur in diesem Sinne gedacht werden kann. Begreiflich darum, daß abweichende Anschauungen innerhalb der christlichen Ethik vereinzelt geblieben sind; im allgemeinen weiß diese Ethik den Gedanken eines göttlichen Gebotes mit einem ewigen und unabänderlichen Weltgesetz in Einklang zu bringen. Steht Vasquez, wie es scheint, vollkommen isoliert da, so hat O c k h a m erst

Digitized by Google

in der Neuzeit eine größere Anzahl von Anhängern gefunden. Sam. Pufendorf, Hugo Grotius und Chr. Aug. Crusius seien erwähnt. Bei letzterem scheint auch Kant auf den Moralpositivismus gestoßen zu sein, und speziell diese Fassung der religiösen Moral hat Kant im Auge, wenn er die heteronome Moral bekämpft. Gegenstand seiner Angriffe ist nicht die religiöse Moral überhaupt, sondern nur eine besondere Richtung derselben. Ja zum Teil wendet sich Kants Autonomie unmittelbar wenigstens, wie schon erwähnt wurde, überhaupt nicht gegen die religiöse, sondern gegen die eudämonistische Moral, insoweit nämlich, als die Autonomie nicht Selbstgesetzgebung, sondern Selbstbestimmung bedeutet. Nicht die religiöse Moral als solche bildet hier den Gegensatz, sondern jede Moral, die das sittlich Gute als bloßes Begehrungsobjekt, als Gegenstand eines passiven Triebes auffaßt, statt darin ein Gesetz zu erkennen, das sich an freie Selbstbestimmung wendet; nicht eigenes und fremdes Gesetz stehen einander gegenüber, sondern aktives und passives Wollen, Selbstbestimmung und Bestimmtwerden. Der Eudämonismus wird in diesem Falle bekämpft, und die religiöse Moral nur insofern, als sie, wie Kant annimmt, in die Kategorie der eudämonistischen Ethik einzureihen ist. Hiezu kommt nun, daß Kant auch da, wo er sich unmittelbar gegen die religiöse Moral wendet, nicht den religiösen Gedanken im allgemeinen, sondern nur die positivistische Gestaltung desselben treffen will. Läßt er doch zu, daß „alle Pflichten als göttliche Gebote" gedacht werden, da das höchste Gut, das Ziel des sittlichen Handelns, nur durch Gott verwirklicht werden könne. Nur will er nicht sagen, daß das Sittengesetz im göttlichen Willen seinen Grund hat, sucht diesen vielmehr bloß in der reinen Vernunft. Das religiöse Merkmal mag zwar dem Sittengesetz anhaften, eine religiöse Begründung der Moral jedoch wird abgelehnt; dies deshalb, weil die Pflichten zwar „als göttliche Gebote" erkannt werden, aber „nicht als Sanktionen, d. i. willkürliche, für sich selbst zufällige Anordnungen eines fremden Willens". Offenbar setzt also Kant voraus, daß eine religiöse Ableitung die sittlichen Pflich-

Digitized by Google

ten zu willkürlichen Anordnungen der göttlichen Freiheit machen würde. Und in diesem Zusammenhang fällt auch die Bemerkung, daß „das christliche Prinzip der Moral selbst doch nicht theologisch (mithin Heteronomie), sondern Autonomie der reinen praktischen Vernunft" sei, da die Erkenntnis eines göttlichen Willens zwar zur Erlangung des höchsten Gutes, aber nicht zum Sittengesetz selber gefordert werde. In der Tat wendet sich also Kant nicht gegen die religiöse Moral überhaupt, sondern nur gegen eine spezielle Richtung derselben, lehnt den Gedanken eines göttlichen Gesetzgebers nicht schlechthin ab, sondern nur in jener Form, die das Sittengesetz zu einem Werk der göttlichen Freiheit macht. Kurz, Kant bekämpft speziell einen positivistischen Gesetzesbegriff, nämlich jenen, der von Ockham ausgegangen ist, und den er, wie gesagt, bei Crusius antreffen konnte. Und wenn Kant hiebei von der Erwägung geleitet zu sein scheint, daß jener Gesetzesbegriff nicht als einwandfreie Fassung des christlichen Gedankens gelten kann, so ist er nach obigen Darlegungen auf dem rechten Wege. Ob freilich Kant selber dem Gedanken eines göttlichen Gebotes eine haltbare Form gegeben hat, muß ernstlich bezweifelt werden; seine Lehre vom höchsten Gute hält der Kritik nicht stand.

Während nun Kant den positivistischen Gesetzesbegriff in der richtigen Erkenntnis bekämpft, hiebei nicht die religiöse Moral überhaupt, sondern nur eine bestimmte Richtung derselben zu treffen, haben andere jene Auffassung der Sittlichkeit in der Meinung bekämpft, auf solche Weise die religiöse Moral im allgemeinen zu widerlegen. So entdeckt Schopenhauer das göttliche Gebot zwar im Dekalog, aber nicht auch in der natürlichen Weltordnung, erkennt es zwar in der Gestalt einer positiven und freien Anordnung, aber nicht auch als eine Willenskundgebung, die schon mit der Natur der Dinge gegeben ist. E. v. Hartmann sodann meint, die Einführung des göttlichen Willens als des Prinzips der Sittlichkeit besage, „daß etwas deshalb und aus keinem andern Grunde sittlich oder unsittlich sei, weil Gott es geboten oder verboten habe". Der göttliche Wille sei ein rein formales oder inhaltsloses Moralprinzip; seine Gebote

Digitized by Google

seien der einzige Grund dafür, daß manche Handlungen als gut, andere als böse gelten. Der Inhalt dieser Gebote weise nur eine Beziehung zum göttlichen Willen, nicht auch noch eine andere Beziehung auf. Ganz ähnlich denkt G. v. Gizycki, wenn er glaubt, den Zusammenhang zwischen Moral und Religion auf Grund folgender Erwägung bestreiten zu dürfen. „Gehen wir einmal von der Voraussetzung aus, es gebe ein persönliches höheres Wesen, welches Gewalt hat über unser Schicksal, und dieses Wesen befehle uns etwas. Warum sollten wir seinem Verlangen Folge leisten?" . . . „Nicht weil Gott ein mächtiges Wesen ist, das Gewalt hat über unser Glück und Unglück, ist es moralisch gut, seinem Worte zu gehorchen, . . . sondern weil Gott gut ist, ist es recht und gut, seinem Willen zu folgen, — weil Gott gebietet, was recht ist". Somit steht das Gute, das ist der Gedanke Gizyckis, unabhängig vom göttlichen Willen fest, weshalb dieser Wille nicht als Prinzip der Sittlichkeit gelten kann. Endlich meint auch Windelband, daß sich der Mensch mit der Anerkennung eines höheren Willens als des Prinzips der Sittlichkeit „einem übermächtigen Willen" „in die Arme" wirft, „um sich durch ihn die Bestimmung geben zu lassen, die er in sich selbst nicht finden kann".

Daß diese Einwände, sofern sie gegen die religiöse Moral als solche gerichtet sind, auf einer falschen Annahme beruhen, ist mit obigen Ausführungen dargetan. Es ist falsch, anzunehmen, daß die religiöse Moral überhaupt die gesetzgeberische Tat als eine freie Willenskundgebung Gottes auffaßt. Nur der Nominalismus Ockhams hat zu einer solchen Auffassung geführt, während sonst die Lehre von einem ewigen Weltgesetz durch alle Jahrhunderte ein ständiges Kapitel der christlichen Ethik bildet. Es kann nicht schwer fallen, jenen nominalistischen und positivistischen Gesetzesbegriff als unhaltbar zu erweisen; nur sollte nicht übersehen werden, daß hiemit noch nicht die religiöse Moral überhaupt widerlegt ist. Im Gegenteil, da weitaus die meisten Vertreter der religiösen Ethik den Gedanken eines göttlichen Gesetzgebers mit einer unwandelbaren Naturordnung in vollen Einklang zu bringen wissen, so müßte der Gesetzesgedanke

Digitized by Google

gerade in dieser Gestalt vor allen Dingen Gegenstand der Würdigung sein. Kant hat, wie bemerkt wurde, in dieser Beziehung richtiger gesehen, wenn er zwar zum positivistischen Gesetzesbegriff, nicht aber zur religiösen Moral überhaupt in Gegensatz treten will. Der göttliche Wille, der in der natürlichen Lebensordnung zum Ausdruck gelangt, hat nimmermehr den Charakter einer Willkür oder eines bloßen Machtwillens, der dem Menschen ganz nach freiem Gutdünken eine Ordnung vorschreiben würde, sondern begnügt sich, jene Ordnung zu bejahen, die dem Menschen durch die eigene Natur vorgeschrieben ist. Nur in dem Sinne ist das Sittengesetz göttliches Gebot, daß mit der Forderung der Natur der göttliche Wille zusammentrifft. Der Inhalt des göttlichen Gebotes ist also keineswegs ein Ausfluß der Willkür, sondern ist durch die Natur der Dinge bestimmt. Inhaltlich bringt der göttliche Wille keine andere Ordnung mit sich als jene, die schon von Natur aus in Geltung ist; nur daß diese natürliche Ordnung gleichsam bestätigt und mit einem verstärkten Nachdruck versehen wird. Dies nicht in der Weise, als würde die göttliche Willensäußerung erst nachträglich zum Naturgesetz hinzukommen, sondern so, daß sie darin, wie gezeigt wurde, unmittelbar und notwendig enthalten ist. Keine Frage also, daß diese Fassung der religiösen Moral von obigen Einwänden nicht getroffen wird; der Kampf gegen die religiöse Moral wird von einem Gesetzesbegriff aus geführt, der mit der religiösen Moral als solcher nichts zu tun hat. Schopenhauer irrt darum, wenn er zwar einen unauflösbaren Zusammenhang zwischen Religion und Pflicht zugibt, jedoch meint, daß der Pflichtcharakter seine Nahrung nur aus dem Dekalog und aus dem Christentum schöpft, nicht aber auch seinen Grund in der natürlichen Weltordnung hat. Als ob nicht auch die Ethik der Griechen und Römer den Pflichtgedanken hätte; als ob dieser Gedanke nicht zu den allgemeinen Bestandteilen des sittlichen Bewußtseins gehörte. Nicht bloß die Bekenner einer geoffenbarten Religion tragen das Pflichtbewußtsein in sich, die Menschheit überhaupt fühlt sich durch das Sittengesetz verpflichtet. Dies weist darauf hin, daß der Pflichtcharakter des Sittlichen nicht bloß auf

Digitized by Google

einer freien Anordnung beruht, sondern tiefer wurzelt, in der natürlichen Weltordnung gründet und mit dem Wesen des sittlich Guten unzertrennlich verwachsen ist. Nicht erst aus der geoffenbarten Religion, sondern schon aus der allgemeinen und natürlichen Weltordnung schöpft das Menschheitsbewußtsein den Gedanken der Pflicht und des göttlichen Gebotes.

Damit ist zugleich ein anderer Einwand beseitigt, der im Zusammenhang mit jener positivistischen Auffassung des göttlichen Gebotes gegen die religiöse Moral erhoben wurde. Schopenhauer entdeckt nämlich auch darin eine unüberwindliche Schwierigkeit dieser Moral, daß der göttliche Wille nicht mit Sicherheit erkannt werden könne. Gewiß sei niemand so vermessen, „sich dem Willen des Allmächtigen und Allwissenden zu widersetzen", vorausgesetzt jedoch, daß derselbe auf eine ganz authentische, jeden Zweifel ausschließende Weise verkündigt ist. Allein diese Bedingung sei nicht erfüllt; vielmehr sucht man umgekehrt das als Wille Gottes verkündigte Gesetz dadurch als solches zu beglaubigen, daß man dessen Übereinstimmung mit anderweitigen, d. h. natürlichen sittlichen Einsichten nachweist; man appelliert also an letztere als an das Unmittelbarere und Gewissere. Ähnlich haben andere geurteilt. Stange z. B. meint, daß auf dem Standpunkt der religiösen Moral „gar nicht einzusehen ist, wie der Mensch ohne übernatürliche Offenbarung eine Kenntnis vom Sittengesetz haben kann". Wie einleuchtet, ist auch dieser Einwand gegenüber einem göttlichen Gebot, das in der natürlichen Weltordnung zum Ausdruck gelangt, gegenstandslos; nur gegenüber einem Gebot, das eine freie und übernatürliche Kundgebung darstellt, wäre er berechtigt. Nur im letzteren Falle ist der Mensch auf eine außernatürliche Mitteilung angewiesen, im ersteren dagegen wird der göttliche Wille aus der natürlichen Weltordnung erkannt. Mit dem Naturgesetz wird zugleich das göttliche Gebot erkannt. Dies vor allem inhaltlich, da ja beide inhaltlich zusammenfallen, das göttliche Gebot nichts anderes gebietet als das Naturgesetz. Formell als göttliches Gebot wird sodann das Naturgesetz insofern erkannt, als das Endliche die Be-

Digitized by Google

ziehung zum Unendlichen, das Geschöpf die Beziehung zum Schöpfer in sich schließt; kurz, mit der Forderung der Natur wird unmittelbar auch der Wille des Urhebers der Natur erkannt. So stützt sich die Erkenntnis des göttlichen Gebotes, soweit es der natürlichen Weltordnung angehört, in jeder Hinsicht auf die Natur der Dinge und bedarf in gar keiner Weise einer übernatürlichen Offenbarung.

Unzulässig ist es demgemäß auch, die religiöse Moral so darzustellen, als würde sie das Sittengesetz lediglich von außen an den Menschen heranbringen, ihm ein innerlich fremdes Gesetz auferlegen, ein Gesetz, das nur von einem fremden Willen, nicht aus dem eigenen Wesen stammt. Eine solche Darstellung ist nichts anderes als ein Zerrbild der religiösen Moral; eine „Heteronomie" dieser Art wird ihr mit Unrecht zur Last gelegt. In Wahrheit wird durch die religiöse Moral der innere Zusammenhang zwischen Gesetz und Menschennatur durchaus nicht gelockert; das Sittengesetz hört nicht auf, Naturgesetz, Stimme und Forderung der Menschennatur zu sein. Ja, die religiöse Betrachtungsweise schließt nicht aus, daß das Sittengesetz aus dem innersten Wesen des Menschen kommt, mit seiner vornehmsten Lebensaufgabe und seinen höchsten Interessen in engster Verbindung steht; wie sie auch nicht ausschließt, daß das Sittengesetz als Vernunftgesetz erscheint. Auch der religiösen Moral gilt das Sittengesetz als jene Lebensordnung, die dem Menschen durch das eigene Wesen und die eigene Vernunft vorgeschrieben wird. Das Gesetz wird so tief in die Menschennatur hineingestellt, daß keine autonome Moral imstande ist, den Zusammenhang noch enger zu gestalten. Manche Vertreter der religiösen Moral lehnen deshalb den Namen „Heteronomie" geradezu ab, um nur den Ausdruck „Theonomie" gelten zu lassen (Schell, Kneib, Jhmels). Besteht die autonome Moral mit Recht darauf, daß das Sittengesetz dem Menschen nicht als etwas innerlich Fremdes gegenübertrete, sondern im Einklang mit der Beschaffenheit und den Interessen seines eigensten Wesens sei, so weiß die religiöse Moral dieser Forderung vollkommen Rechnung zu tragen. Nur hegt sie die Überzeugung, daß die Beziehung zur Natur die

Digitized by Google

Beziehung zu deren Urheber nicht aus-, sondern positiv einschließt, und daß erst eine Zusammenfassung beider Beziehungen eine volle und allseitige Erklärung der Sittlichkeit ermöglicht. Die religiöse Moral will die Beziehung zur Natur in keiner Weise lösen, sondern nur der Einsicht Geltung verschaffen, daß diese Beziehung nicht genügt, um dem sittlichen Bewußtsein die ganze Grundlage zu geben. Die Sittlichkeit nur auf ein transzendentes Prinzip, nicht auch auf immanente Voraussetzungen zurückzuführen, liegt der religiösen Ethik im allgemeinen gänzlich ferne. Seitdem Kant sich mit dem positivistischen Gesetzesbegriff seiner Zeit auseinandergesetzt hat, scheint die religiöse Moral, abgesehen von Kirchmann, kaum mehr zu solchen Auseinandersetzungen Anlaß gegeben zu haben; dennoch fährt die autonome Moral fort, gerade jenen Gesetzesbegriff zu bekämpfen und so Einwände zu erheben, welche die religiöse Moral im übrigen unberührt lassen.

Und noch einem weiteren Einwand ist darnach der Boden entzogen, diesem nämlich, daß die religiöse Moral das sittliche Handeln in einen bloßen und blinden Gehorsam verwandle. Wieder ist die Voraussetzung maßgebend, daß für die religiöse Moral das Sittengesetz nur eine Beziehung zu einem göttlichen Willen enthält; denn nur in diesem Falle wäre das sittliche Handeln mit einem Akt des Gehorsams erschöpft. Enthält aber die Sittlichkeit auch eine Beziehung zur menschlichen Natur, so bezeichnet das Merkmal des Gehorsams zwar eine besondere, wenn auch die vornehmste Seite des sittlichen Handelns, macht jedoch nicht das ganze Wesen desselben aus. Durch eine sittliche Lebenshaltung entwickelt dann der Mensch sein eigenes Wesen, verwirklicht er dessen tiefste Idee und versetzt er sich in den Zustand höchster Vollkommenheit; und zugleich erfüllt er dadurch einen höchsten Willen. Das sittliche Handeln erscheint in der Tat als ein Akt des Gehorsams, aber nicht bloß als Gehorsam, bietet vielmehr der Betrachtung auch noch andere Seiten dar. Auch der Vorwurf eines blinden Gehorsams ist dann hinfällig, da ja auch dieser Vorwurf auf der Voraussetzung beruht, daß für die religiöse Moral der

Digitized by Google

göttliche Wille das einzige Prinzip der Sittlichkeit ist, das Sittengesetz also den Charakter einer willkürlichen Anordnung hat. In Wirklichkeit ist an einen Willen gedacht, der sich in der Natur der Dinge zu erkennen gibt und daher an die menschliche Vernunft appelliert. Die Vernunft muß sich bemühen, das Gute aus der Natur zu erkennen, muß es vor allem als die Forderung der Natur erkennen; nur so kann sie es auch als Ausdruck des göttlichen Willens erkennen. Durch die religiöse Ethik wird also keineswegs die eigene Überzeugung zugunsten einer fremden Willkür ausgeschaltet; welches Verhalten das richtige ist, kann auch für die religiöse Ethik nur durch das eigene Denken ermittelt werden, so daß der Grundsatz, nach eigener Überzeugung, nach bestem Wissen und Gewissen zu handeln, vollauf in Geltung bleibt. Wieder geht der Einwand auf eine Entstellung der religiösen Moral zurück.

Mit der Erkenntnis, daß in der Pflicht eine göttliche Willenskundgebung enthalten ist, hat die Analyse zum Ergebnis geführt, daß das sittliche Denken mit religiöser Weltbetrachtung zusammenhängt. Der Pflichtcharakter des Sittlichen ist der Punkt, wo sich dieser Zusammenhang bemerkbar macht. Sieht man von diesem Zusammenhang ab, so bleibt der Pflichtcharakter der sittlichen Vorschriften unerklärt; für die autonome Moral ist diese Seite der Sittlichkeit ein unbegreiflicher Tatbestand geblieben. Die Zergliederung des Pflichtgedankens führt auf religiösen Grund, weshalb das Pflichtbewußtsein mit Recht als eine besondere Form des religiösen Bewußtseins bezeichnet wurde. Doch hat die Darlegung hiemit nicht schon den Charakter eines Gottesbeweises angenommen; denn erwiesen wurde nicht das Dasein oder die reale Existenz eines göttlichen Wesens, sondern nur die Tatsache, daß der Gottes g e d a n k e im Pflichtbewußtsein enthalten ist. Die religiöse Weltbetrachtung wurde als Bestandteil und Grundlage des sittlichen Denkens erkannt, als jene geistige Atmosphäre, aus der speziell der Pflichtgedanke fließt. Nur auf dem Hintergrunde solcher Weltanschauung konnte das sittlich Gute die Form der Pflicht und des Sollens gewinnen; religiöse Betrachtungsweise hat hier die For-

Digitized by Google

men des sittlichen Denkens geprägt. Dagegen ist über den Wert und die Berechtigung religiöser Weltbetrachtung mit dem Bisherigen noch nichts ausgemacht; später wird Anlaß geboten sein, nach dieser Seite die Ausführungen zu ergänzen. Vorderhand ist der Gedankengang bei der Feststellung angelangt, daß es zur Erklärung der sittlichen Tatsachen der religiösen Weltanschauung bedarf, daß also die Sittlichkeit auch in dieser Hinsicht eine ganz bestimmte Weltanschauung zur Voraussetzung hat. Wurde früher eine teleologische Betrachtung der Dinge als Bestandteil und Voraussetzung des sittlichen Bewußtseins ermittelt, so ist nunmehr das gleiche bezüglich religiöser Weltbetrachtung geschehen. Und auch von diesem Gesichtspunkte aus gliedert sich das Sittengesetz einem größeren Ganzen ein; nicht bloß als Naturgesetz, sondern auch als göttliches Gebot erscheint es als Bestandteil der Weltordnung überhaupt. Nicht bloß die Beziehung zur Natur hat das Sittengesetz mit der übrigen Seinsordnung gemein, sondern auch die Beziehung zum Urheber der Natur; dies jedoch abermals in der Weise, daß zum gemeinsamen das unterscheidende Element hinzukommt. Wurde früher die Sittlichkeit als jener Teil des Naturgesetzes und der Weltordnung erkannt, der speziell dem vernünftigfreien Wesen entspricht und sich an den freien Willen richtet, so drückt sich nunmehr im Sittengesetz auch die Beziehung zum göttlichen Urheber anders als in der übrigen Weltordnung aus. Auch außerhalb des Sittengesetzes scheint sich ja eine solche Beziehung zu bekunden; es will nicht gelingen, Natur- und Weltordnung ohne die Annahme eines vernünftigen Urhebers verständlich zu machen. So oft auch der Materialismus im Verlauf der Jahrtausende solche Bemühungen erneuert hat, sie sind bis auf den heutigen Tag erfolglos geblieben. Auch dem letzten großartigen Versuch, die Natur- und Lebensordnung mit den Hilfsmitteln einer bloß mechanischen Denkweise zu erklären, war kein anderes Schicksal beschieden; so begeistert D a r w i n s Idee aufgenommen wurde, eine kurze Spanne Zeit hat genügt, um der Begeisterung die Ernüchterung folgen zu lassen; die Zweckordnung hat sich auch mit Hilfe der natürlichen Auslese nicht erklären lassen. Die

Digitized by Google

Welt ist etwas anderes als ein bloßes Aggregat, etwas anderes als ein bloßes Nebeneinander von Teilen; das Planmäßige, Gedankliche und Vernunfthafte in der Weltordnung kann nicht übersehen werden; der Zweck in Natur und Leben läßt sich nicht in das Werk mechanischer und blinder Kräfte auflösen. Ein vernunfthaftes, denkendes, zwecksetzendes Weltprinzip ist nicht zu umgehen; in diesem Sinne enthält die Natur- und Weltordnung nicht bloß eine Beziehung zur Natur, sondern auch zu deren Urheber. Auch außerhalb der Sittlichkeit läßt so die Weltordnung eine transzendente Beziehung erkennen; nur daß diese Beziehung hier einen andern Charakter aufweist als dort. Offenbart sich der Welturheber außerhalb der Sittlichkeit zunächst nur als denkende und zwecksetzende Vernunft, so innerhalb derselben zugleich als gebietender Wille. Die Erkenntnis, daß das Sittengesetz einen Zweckgedanken in sich schließt, findet so die notwendige Ergänzung. Im Grunde war schon mit jener Erkenntnis nicht bloß eine Beziehung zur menschlichen Natur, sondern auch zum Urheber derselben festgestellt, eben eine Beziehung zu einem zwecksetzenden Weltprinzip. Nunmehr hat die Untersuchung ergeben, daß sich der Welturheber im Sittengesetz nicht bloß als zwecksetzende Vernunft, sondern auch als gebietender Wille äußert. So gewinnt die transzendente Beziehung eine zweifache Seite, umfaßt sowohl die Kundgebung einer denkenden Vernunft als auch die eines anordnenden Willens. Durch die Beobachtung der sittlichen Ordnung wird nicht bloß ein Zweck erfüllt und eine Idee verwirklicht, sondern auch ein persönlicher Wille erfüllt; nicht bloß ein göttlicher Weltplan, sondern auch ein göttliches Gebot wird ausgeführt. Und auch jetzt schließen sich die verschiedenen Momente zu einem einheitlichen Ganzen zusammen; wie das sittlich Gute das Naturgemäße und gerade deshalb zugleich das Gottgewollte ist, so sind es auch nur verschiedene Seiten der nämlichen Sache, wenn das Sittengesetz als Ausfluß der göttlichen Vernunft und zugleich als Kundgebung des göttlichen Willens erscheint. All diese Beziehungen liegen im Wesen der Sittlichkeit und machen miteinander eine unauflösbare Einheit aus. Trotz der Mehr-

Digitized by Google

heit und der Verschiedenheit der Prinzipien ergibt sich ein einheitlicher Tatbestand. Sowohl die Natur wie der Urheber der Natur, sowohl die göttliche Vernunft als der göttliche Wille ist im Spiele; allein der Einheit der Sache tut diese Verschiedenheit der Prinzipien deswegen keinen Eintrag, weil es Prinzipien sind, die miteinander innerlich und unzertrennlich zusammenhängen, einander fordern und ergänzen. Mit der Natur ist von selbst die Beziehung zu ihrem Urheber gegeben, und dieser kommt sowohl als zwecksetzende Vernunft wie als gebietender Wille in Betracht, bedingt einerseits den Inhalt, anderseits den Pflichtcharakter des Sittlichen. Nur solche Prinzipien vermögen die Sittlichkeit als einheitliche Tatsache zu erklären, während Prinzipien, die in keiner Weise miteinander zusammenhängen, sondern einander vollkommen getrennt und zusammenhangslos gegenüberstehen, das einheitliche Wesen der Sittlichkeit unerklärt lassen. So hat es sich für Windelband als eine Unmöglichkeit erwiesen, den Dualismus auszugleichen, wenn er an die Natur, aus der er die Inhalte der Sittlichkeit ableitet, ein vollständig leeres, inhaltsloses und indifferentes Pflichtbewußtsein heranbringt, also Prinzipien verwertet, die aus völlig getrennten Quellen fließen und in keiner Weise auf eine höhere Einheit zurückgeführt werden können. Und ebensowenig hat Gizycki das formale und das inhaltliche Prinzip zu einem einheitlichen Ganzen zu vereinigen gewußt. Auch Mandel begnügt sich mit Prinzipien, die nur äußerlich zusammentreten, jede innere Zusammengehörigkeit aber vermissen lassen, wenn er meint: „Der Inhalt des Sittlichen ist demnach in seiner Mannigfaltigkeit zu belassen und die Einheit und Besonderheit des Sittlichen statt von seiten des Inhalts in der Form der Normen zu suchen, die sich mit jedem beliebigen Inhalt verbinden kann." Als ob wirklich „jeder beliebige Inhalt" in die Sittlichkeit eingehen könnte. Nicht alle, sondern nur bestimmte Inhalte kann die Pflicht in sich aufnehmen; zwischen Pflicht und Inhalt besteht nicht ein Verhältnis der Indifferenz, sondern ein innerer Zusammenhang. Nicht zu allem, sondern nur zu bestimmten Handlungen kann der Mensch verpflichtet werden. Die Pflicht

Digitized by Google

gleicht nicht einer äußeren Hülle, die alles Mögliche umschließen kann, sondern einer Form, die mit ihrem Inhalt organisch verwachsen ist. Nicht eine äußere Synthese, sondern nur ein innerer Zusammenhang der Bestandteile und Prinzipien vermag dem einheitlichen Wesen der Sittlichkeit gerecht zu werden.

Die Erkenntnis, daß das Pflichtbewußtsein in religiöser Weltanschauung wurzelt, bestimmt sich darnach im Sinne einer theistischen, nicht etwa einer pantheistischen Denkweise. Soweit es gilt, die Ordnung der vernunftlosen Natur zu erklären, mag vielleicht eine pantheistische Denkweise zunächst ausreichen, da sich in dieser Ordnung zwar eine denkende Vernunft, aber nicht auch ein gebietender Wille zu offenbaren scheint; dagegen verlangt das Sittengesetz neben einem vernunfthaften ein dynamisches Prinzip, neben einer denkenden Vernunft die Forderung eines persönlichen Willens. Nur eine theistische, nicht auch eine pantheistische Weltbetrachtung vermag dem Pflichtgedanken die notwendige Grundlage zu sichern. Nur ein persönliches Wesen kann einer andern Persönlichkeit als gebietender Faktor gegenübertreten; wie Befehle oder Gebote sich nur an persönliche Wesen richten, so gehen sie auch nur von persönlichen Wesen aus; nur eine Persönlichkeit kann verpflichten, wie auch nur eine Persönlichkeit verpflichtet werden kann. Begreiflich deshalb, daß pantheistische Systeme eine starke Neigung bekunden, den Pflichtcharakter des Sittlichen zu beseitigen; wenn Gott und Welt identisch sind, fehlt es einem Verhältnis, wie es im Pflichtgedanken eingeschlossen ist, an der notwendigen metaphysischen Voraussetzung. In diesem Sinne führt auch die Zergliederung des Pflichtbewußtseins zur Erkenntnis, daß die Sittlichkeit einen entsprechenden metaphysischen Hintergrund fordert.

Kant hat den Versuch, die Sittlichkeit vom göttlichen Willen herzuleiten, als einen Zirkelschluß bezeichnet. Entweder wird, so meint er, der göttliche Wille der sittlichen Eigenschaften entkleidet und als ein bloß physischer, von Ehrgeiz und Herrschsucht erfüllter Machtwille gedacht, dann eignet er sich nicht zur Grundlage der Moral; oder er wird als sitt-

Digitized by Google

licher Wille gedacht, dann wird das, was erst abgeleitet werden soll, nämlich die Sittlichkeit, bereits vorausgesetzt. Wollen wir uns den göttlichen Willen mit sittlichen Eigenschaften vorstellen, so bleibt uns ja nichts anderes übrig als diese Eigenschaften von uns selber herzunehmen und auf Gott zu übertragen. Was erst abgeleitet werden soll, wird schon in das Prinzip hineingelegt; die Sittlichkeit wird nicht ergründet, sondern als gegeben angenommen.

Demgegenüber ist der Gegenstand der Frage scharf im Auge zu behalten. Es gilt, eine Tatsache des sittlichen Bewußtseins zu erklären, nämlich die Tatsache der Pflicht. Es ist nicht genug, die sittlichen Normen, die in unserm Bewußtsein lebendig sind, auf eine höchste R i c h t s c h n u r zurückzuführen, da auf solche Weise zwar der Inhalt jener Normen, aber nicht auch deren Pflichtcharakter erklärt wird. Die Tatsache, daß in unserm Bewußtsein die sittlichen Normen den Charakter der Pflicht haben, forderte eine eigene Untersuchung; und das Ergebnis war, daß an dieser Stelle unserm sittlichen Denken eine religiöse Weltanschauung zu Grunde liegt; die sittlichen Vorschriften nehmen für uns den Charakter der Pflicht an, weil das Menschheitsbewußtsein mit einem göttlichen Gesetzgeber rechnet. Gegenstand der Untersuchung ist demgemäß zunächst nicht die Sittlichkeit an sich, in ihrem rein objektiven, von unserm Denken völlig abgelösten Sein; unmittelbarer Gegenstand der Untersuchung ist vielmehr die Sittlichkeit als Bewußtseinstatsache. Das sittliche Bewußtsein soll analysiert und auf seine Voraussetzungen zurückgeführt werden. Nur in unserm Bewußtsein ist uns die Sittlichkeit unmittelbar gegeben, nur unter diesem Gesichtspunkte kann sie darum zunächst zum Gegenstand der Untersuchung gemacht werden. Die Frage ist, wie unser sittliches Bewußtsein entstanden ist; und zur Antwort auf diese Frage mußte, soweit der Pflichtcharakter des Sittlichen in Betracht kommt, auch die religiöse Weltanschauung und mit ihr die Anerkennung eines göttlichen Gesetzgebers herangezogen werden. Ein solcher Gedankengang bewegt sich durchaus nicht im Kreise, da er keineswegs die Sittlichkeit auf die Sittlichkeit, sondern u n s e r sittliches

Digitized by Google

Bewußtsein auf den Gedanken eines höchsten sittlichen Willens zurückführt. Nicht das ist zunächst und formell die Frage, wie sich die objektive Tatsache der Sittlichkeit erklärt, sondern wie die Tatsachen unseres sittlichen Bewußtseins zu erklären sind; nicht die Sittlichkeit überhaupt, sondern speziell unser Pflichtbewußtsein soll mit Hilfe eines höchsten Willens erklärt werden. Kant hat gemeint, den sittlichen Imperativ, wie er unserm Bewußtsein gegenwärtig ist, als eine letzte Tatsache betrachten zu sollen, ein Standpunkt, der als völlig unhaltbar abgelehnt werden mußte, da ein Bewußtseinsinhalt nie als letzter oder ursprünglicher Tatbestand gelten kann. Hingegen darf und muß ein höchster sittlicher Wille, wie er vom Pflichtbewußtsein vorausgesetzt wird, als letzte Tatsache gelten. Hier erst kommt das ergründende Denken bei einer letzten Voraussetzung an; und in diesem Sinne ist die Sittlichkeit zuletzt allerdings eine Tatsache, die auf sich selber ruht und nicht etwa aus vorsittlichen Voraussetzungen abgeleitet werden kann. Es besteht keine Möglichkeit, die Moral aus einer rein physischen Weltordnung zu erklären; zuletzt muß ein höchster Wille als der letzte Träger der sittlichen Ordnung angenommen werden. Sowenig jedoch ein solcher Wille umgangen werden kann, so unvermeidlich es ist, unserm sittlichen Denken einen göttlichen Gesetzgeber zu Grunde zu legen, und so notwendig insofern die Sittlichkeit schon vorausgesetzt wird, so ist hiemit doch keineswegs gesagt, daß unser sittliches Bewußtsein in jeder Beziehung und ohne Einschränkung auf den göttlichen Gesetzgeber übertragen werden darf. Sofern für unser Bewußtsein die sittlichen Normen den Charakter der Pflicht haben, kann das Bewußtsein des höchsten Wesens nicht das nämliche sein, da ihm nicht wieder ein Gesetzgeber gebietet. Auch Kant will ja die Pflicht und das Sollen vom göttlichen Bewußtsein fernhalten, in der Erwägung, daß hier nicht wieder ein Wille einem andern gegenübersteht; davon, daß im übrigen die Motivierung bei Kant von zweifelhaftem Werte ist, darf hier abgesehen werden. So erweist sich unser Pflichtbewußtsein als ein spezifisch menschliches Bewußtsein, als eine Form des sittlichen Denkens, die speziell einem

Digitized by Google

endlichen Wesen entspricht. Umsoweniger ist es dann ein Zirkelschluß, wenn dieses Pflichtbewußtsein mit Hilfe einer höchsten Willenskundgebung erklärt wird; vorausgesetzt wird zwar ein höchster sittlicher Wille und mit ihm ein sittliches Bewußtsein, aber nicht jene besondere Form des sittlichen Denkens, die dem Menschen eigen ist. Die Pflicht aus einem höchsten Willen erklären heißt also keineswegs, die Sittlichkeit aus der Sittlichkeit erklären.

Noch weniger bildet ein anderer von Kant ausgesprochener Gedanke eine Schwierigkeit. Weit entfernt, anzuerkennen, daß nur ein höchster Wille den Pflichtgedanken zu begründen vermag, ist Kant umgekehrt der Anschauung, daß jeder Hinweis auf einen fremden Willen oder Gesetzgeber den kategorischen Imperativ zerstört. Soll dem Menschen ein fremdes Gesetz auferlegt werden, so muß „dieses irgendein Interesse als Reiz oder Zwang bei sich führen", wenn es den Menschen zur Unterwerfung bestimmen soll. Weil es nicht aus dem eigenen Willen des Menschen stammt, sondern von außen her aufgenötigt wird, so kann es den Menschen auf andere Weise nicht zum Handeln veranlassen. Damit aber ist die Pflicht zerstört; denn zu ihrem Wesen gehört es, jedes fremde Motiv auszuschließen. Ist die Handlung nicht mehr ihrer selbst wegen, sondern irgendeines andern Interesses wegen geboten, so verwandelt sich der kategorische Imperativ in einen bedingten. Schopenhauer eignet sich diese Anschauung an, wenn er lehrt, daß ein Gebot, eine Pflicht, ein absolutes Sollen, überhaupt eine imperative Moral nur durch Lohn und Strafe, durch Verheißungen und Drohungen wirksam werden kann, ein Umstand, der das absolute Sollen von selbst in ein bedingtes verwandle und so als einen Widerspruch in sich erscheinen lasse. In neuester Zeit hat unter andern Koppelmann erklärt, daß kategorische Imperative, wie sie mit sittlichen Normen und Pflichten gegeben sind, sich nicht mit einem Ursprung aus fremdem Willen vertragen, möge nun an den Willen Gottes oder an den der Gesamtheit gedacht sein. Denn es „erhebt sich sofort die Frage, weshalb denn der fremde Wille für uns maßgebend sein soll. Führen wir dafür irgendeinen Grund an,

Digitized by Google

Furcht vor Strafe oder Hoffnung auf Lohn, so würden die sittlichen Normen den Charakter als Pflichten, als kategorische Imperative verlieren und sich in hypothetische verwandeln. Das aber widerstreitet mit unserm sittlichen Bewußtsein. Sind also die sittlichen Normen, wie es der Fall ist, für unser Bewußtsein unbedingte, kategorische Imperative, so können sie nur angesehen werden als unabhängig von einem fremden Willen in irgendeiner Weise aus unserm eigenen Wesen entspringend." Auf die gleiche Erwägung kommt Th. Lipps hinaus, wenn er sich über die möglichen Motive zu einem Gehorsam gegen ein göttliches Gebot folgendermaßen äußert. Nur zwei Motive stehen in Frage, die Allmacht und die Heiligkeit Gottes. Im ersteren Falle gehorchen wir, weil es Gott in seiner Hand hat, uns zu belohnen und zu strafen, zu erheben und zu vernichten; im andern Falle dagegen gehorchen wir im Grunde uns selbst. Dies insofern, als die Frage, welche Gebote das Merkmal der Heiligkeit und hiemit des göttlichen Ursprungs an sich haben, nur nach Maßgabe unseres eigenen sittlichen Bewußtseins entschieden werden kann. Als heilig kann uns nur gelten, was unserm eigenen Bewußtsein und den sittlichen Forderungen entspricht, die in uns lebendig sind. Nur weil in uns selbst ein Zug zum Guten und Heiligen wirksam ist, fühlen wir uns getrieben, Gott als dem Heiligen zu gehorchen. Dann aber gehorchen wir, indem wir solchen Gehorsam üben, letzten Endes uns selbst, wir sind unsere eigenen Gesetzgeber. Entweder ist der Gehorsam gegen Gott durch Lohn und Strafe bedingt, dann ist er egoistisch und nicht sittlich; oder er ist sittlich, dann ist er nicht eigentlich Gehorsam, sondern Selbstgesetzgebung. So gelangt die autonome Moral zum Ergebnis, daß das göttliche Gebot der Sanktion durch menschliche Selbstgesetzgebung bedarf. Nicht so liegt das Verhältnis, daß die sittliche Forderung ihre bindende Kraft der göttlichen Autorität verdankt, sondern umgekehrt, das göttliche Gebot verdankt seine Verbindlichkeit dem autonomen Sittengesetz. Ein Gebot, das von außen an den Menschen ergeht, ist an sich nicht schon geeignet, Motiv des sittlichen Handelns zu werden; das

Digitized by Google

Motiv muß deshalb von einem andern Gesichtspunkte hergenommen werden.

Unschwer läßt sich erkennen, daß auch diesen Einwänden durch die bisherigen Darlegungen bereits der Boden entzogen ist, und zwar durch ein zweifaches Ergebnis. Einmal hat sich gezeigt, daß der göttliche Wille, auf den der Pflichtcharakter des Sittlichen zurückgeführt wurde, keineswegs als ein innerlich fremder, an den Menschen nur von außen herantretender Wille gedacht werden darf, sondern als ein Wille, der in der Natur des Menschen zum Ausdruck gelangt und mit dem Urheber derselben identisch ist; außerdem wurde erkannt, daß dieser Wille nicht als ein physischer, sondern als ein sittlicher zu denken ist. Nur weil diese beiden Gesichtspunkte mehr oder minder außer acht gelassen wurden, weil der göttliche Wille doch irgendwie als ein dem Menschen völlig fremd gegenüberstehender und als ein bloß physischer Wille gedacht wird, konnten jene Einwände erhoben werden. Nur so ist es begreiflich, daß überhaupt die Frage aufgeworfen wurde, „weshalb denn der fremde Wille für uns maßgebend sein soll"; nur gegenüber einem tatsächlich fremden Willen, einem Willen, zu dem der Mensch in keiner inneren Beziehung steht, hat diese Frage einen Sinn. Ist aber ein Wille gemeint, der nicht willkürlich eine Ordnung an den Menschen heranbringt, sondern die natürliche Ordnung gleichsam nur bestätigt und bekräftigt, wie dies der Urheber der Natur tatsächlich und notwendig tut, und ist dieser Wille zugleich ein sittlicher Wille und eine höchste Autorität, so ist jene Frage gegenstandslos. Dann liegt die bindende Kraft vollkommen in der Natur der Sache; das Gebot des göttlichen Urhebers der Natur wird unmittelbar als verpflichtend empfunden. Schon als Forderung der Natur, als Naturgesetz ist die Sittlichkeit die uns angemessene und für uns maßgebende Ordnung; kommt dazu noch, daß diese Ordnung zugleich eine höchste Willenskundgebung enthält, so will vollauf begreiflich erscheinen, daß sich ihre bindende Kraft zu einer Verpflichtung steigert. Es ist gänzlich überflüssig, ein weiteres „Interesse" zu Hilfe zu nehmen, um das göttliche Gebot zu

Digitized by Google

einer für uns maßgebenden Ordnung zu gestalten; es bedarf keineswegs einer Sanktion durch menschliche Selbstgesetzgebung, um einem göttlichen Gebote Geltung und Wirksamkeit zu verleihen; Geltung und Wirksamkeit liegen unmittelbar in ihm selbst. Der göttliche Wille ist unmittelbar durch sich selbst die verpflichtende Macht, die im Sittengesetz zum Ausdruck gelangt; nur ein bloßer Machtwille wäre darauf angewiesen, sich durch andere Motive und „Interessen" Geltung zu verschaffen. Daß ein höchster sittlicher Wille, der dem Menschen die Einhaltung der natürlichen Ordnung zur Vorschrift macht, als ein verpflichtender Faktor erscheint, hat nichts Rätselhaftes an sich; es erübrigt sich, nach Motiven zu suchen, die außerhalb der Sache liegen und geeignet wären, den kategorischen Imperativ in einen hypothetischen zu verwandeln. Weit entfernt, das Kategorische der sittlichen Forderung zu gefährden, scheint nur der Gedanke einer höchsten Willenskundgebung geeignet zu sein, dieser Seite der Sache als Stütze zu dienen; gerade dann und nur dann erweist sich das Sittengesetz als Pflicht und absolutes Sollen, wenn es nicht bloß die Forderung der unpersönlichen Menschennatur darstellt, sondern zugleich den Willen einer höchsten Persönlichkeit kundgibt. Allzusehr wurde außer acht gelassen, daß ein göttliches Gebot etwas ganz anderes ist als ein bloßes Machtgebot; sonst hätte Lipps nicht der Meinung sein können, durch obige Erwägung darzutun, daß der Gehorsam entweder einer bloßen Machtäußerung gilt und damit keinem sittlichen Faktor oder dem sittlichen Inhalt des Gebotes und damit nicht Gott, sondern uns selbst. Die Unzulänglichkeit der Unterscheidung muß darin gefunden werden, daß nur mit dem Inhalt des göttlichen Gebotes, nicht auch mit dem Gebote als solchem gerechnet wird; daß das Naturgemäße zugleich das Gottgewollte und die Einhaltung der natürlichen Ordnung deshalb zugleich die Erfüllung eines höchsten Willens ist, bleibt unbeachtet. Mit Unrecht hat Lipps geglaubt, den Gehorsam gegen das göttliche Gebot hinwegdeuten und in einen Gehorsam gegen das eigene Gesetz verwandeln zu können. Auf der einen Seite ist die sittliche Ordnung nicht das Werk unserer gesetzgeberischen Tat, da sie

Digitized by Google

zwar den Inhalt aus unserm eigenen Wesen schöpft, jedoch unabhängig von unserm Willen besteht. Nicht wir geben uns das Gesetz, sondern finden es vor; mit unserer Natur tritt ein Gesetz in Wirksamkeit, das unserer Willkür vollständig entzogen ist. Es hat darum keinen Sinn, hier von einer Selbstgesetzgebung zu reden. Auf der anderen Seite schließt die Forderung unserer Natur die Beziehung zum göttlichen Willen nicht aus, sondern ein; nicht bloß unsere Natur, sondern auch der göttliche Wille gebietet im Sittengesetz; nicht bloß der Stimme unserer eigenen Natur, sondern auch dem göttlichen Willen gilt der Gehorsam. Auch Lipps hat dem Sittengesetz den Charakter eines göttlichen Gebotes nicht zu nehmen vermocht. Nicht durch menschliche Gesetzgebung wird das göttliche Gebot sanktioniert, es trägt die Sanktion in sich selbst; die Auffassung, zu der hier die autonome Moral gelangen zu müssen glaubt, grenzt an das Widerliche. Das sittlich Gute gewinnt nicht, sondern verliert im höchsten Maße an Wert und Würde, wenn es aufhört, das Gottgewollte zu sein. Nur dann, wenn nicht bloß die Forderung einer endlichen Natur zur Geltung gelangt, wenn vielmehr durch das sittliche Leben zugleich ein göttlicher Weltplan verwirklicht und der Wille eines vollkommensten Wesens erfüllt wird, begreift es sich, daß das sittlich Gute das absolut Wertvolle ist und die höchste Würde der menschlichen Persönlichkeit darstellt. Die Beziehung zum höchsten Wesen bezeichnet nicht eine Herabdrückung, sondern eine ungeheure Steigerung der endlichen Persönlichkeit. Es trifft vollkommen zu, was Eucken sagt, daß nämlich alles Streben nach bloßer „Immanenz" den Menschen nicht hebt und veredelt, sondern entleert und beraubt; und dieser Satz behält auch volle Geltung für die Beurteilung der Sittlichkeit.

Näher mag es liegen, der religiösen Auslegung des Pflichtgedankens folgendermaßen zu begegnen. Ist der Pflichtgedanke der Ausfluß religiöser Weltbetrachtung, so scheint es unabweisbare Konsequenz zu sein, daß jener Gedanke außerhalb solcher Weltbetrachtung keinen Bestand hat. Ist religiöse Denkweise wirklich die Voraussetzung und die Seele des Pflichtbewußtseins, dann muß sich dieses Be-

Digitized by Google

wußtsein verflüchtigen, wo jene Voraussetzung in Wegfall kommt. Allein diese Konsequenz wird, so heißt es, durch die Erfahrung in keiner Weise bestätigt; vielmehr liefert das Zeitalter der religiösen Indifferenz den Beweis, daß es auch außerhalb religiöser Atmosphäre ein unerschütterliches Pflichtbewußtsein gibt. Das Leben kennt zahllose Beispiele dafür, daß es möglich ist, den Pflichtgedanken festzuhalten, obschon jede religiöse Grundlage verlassen ist. Die Anschauung, daß zwischen Religion und Pflicht ein unauflösbarer Zusammenhang besteht, wird durch die Erfahrung widerlegt.

Dieser Einwand gibt Anlaß, die bisherigen Ausführungen über das Verhältnis zwischen Moral und Religion noch einmal in einer Beziehung zu ergänzen. Sowenig jene Konsequenz, schlechthin genommen, abgelehnt werden kann, so ist doch darauf zu achten, in welchem Sinne und innerhalb welcher Grenzen sie berechtigt ist. Ohne Einschränkung und ohne nähere Bestimmung berechtigt wäre sie nur, wenn ein b e w u ß t e r Zusammenhang zwischen Moral und Religion gemeint wäre. Nur wenn das Verhältnis so gedacht wäre, als müßte das Pflichtbewußtsein immer auch ein religiöses sein, als könnte die Pflicht gar nicht gedacht werden, ohne daß auch das religiöse Element ausdrücklich und bewußt mitgedacht wird, nur dann müßte die Beseitigung der religiösen Grundlage unmittelbar auch das Pflichtbewußtsein zerstören. Anders aber liegt die Sache, wenn ein Zusammenhang festgestellt wird, der dem Bewußtsein nicht unmittelbar gegenwärtig ist, der deshalb nicht durch unmittelbare Wahrnehmung erkannt, sondern erst durch eindringende Untersuchung ermittelt wird. Freilich ist der Zusammenhang zwischen Moral und Religion immer wieder auch ein bewußter; das Sittengesetz wird auch ausdrücklich als göttliches Gebot gedacht, und in der Pflicht wird auch ausdrücklich die Kundgebung eines höchsten Willens erblickt. Allein an diesen Fall war nicht gedacht, soweit der Pflichtgedanke einer Z e r g l i e d e r u n g unterworfen wurde; hier wurde vielmehr davon ausgegangen, daß das Pflichtbewußtsein als solches nicht ohne weiteres einen religiösen Bestandteil erkennen läßt,

Digitized by Google

nicht direkt und unmittelbar auf einen religiösen Ursprung hinweist. Erst eine allmählich voranschreitende Analyse hat mehr und mehr zur Erkenntnis geführt, daß der Pflichtgedanke wirklich ein religiöses Element in sich schließt, auf religiöser Weltanschauung beruht und dadurch seine Prägung erhalten hat. Es handelt sich also um ein Verhältnis, das nicht schon mit einem einfachen Blick durchschaut wird, sondern erst auf Grund einer zergliedernden Untersuchung zutage tritt. Wird nun das Verhältnis zwischen Pflicht und Religion in diesem Sinne aufgefaßt, so kann obige Konsequenz nur mit Einschränkung gezogen werden. Es besteht doch die Möglichkeit, daß die Ausschaltung des religiösen Faktors nicht sofort die Auflösung des Pflichtgedankens zur Folge hat; dies deshalb, weil die Tragweite eines solchen Schrittes übersehen werden kann. Weil der Zusammenhang zwischen Pflicht und religiöser Denkweise dem unmittelbaren Bewußtsein entzogen ist und deshalb der Erkenntnis überhaupt entgehen kann, so werden Versuche angestellt, diesen Zusammenhang zu lösen, obschon sie innerlich und sachlich unmöglich sind. Das Pflichtbewußtsein behauptet sich, obschon es den inneren Halt verloren hat; man täuscht sich darüber hinweg, daß dieses Bewußtsein auf religiösem Boden erwachsen ist. Im übrigen ist zur Erklärung auf die Macht der Gewohnheit zu verweisen. Feste, allgemein eingebürgerte Denkformen pflegen nicht schon augenblicklich zu zerfallen, wenn die Voraussetzungen geschwunden sind; die Gewohnheit bekundet darüber hinaus eine erhaltende Macht. Doch erhebt sich die Frage, ob dieser Zustand von Dauer ist. Wird es auf die Dauer möglich sein, das Pflichtbewußtsein aufrecht zu erhalten, nachdem die religiöse Grundlage beseitigt ist? Zeigt die Erfahrung wirklich, daß die Religion für die Formen unseres sittlichen Denkens vollkommen belanglos ist? Sie bezeugt ohne Zweifel das Gegenteil. Tritt doch, wie ausgeführt wurde, in der autonomen Moral die Neigung, unserm sittlichen Denken andere Formen zu geben, mit aller Deutlichkeit hervor; das Sittliche soll aufhören, das Pflichtgemäße zu sein, und soll nur noch das unbedingt Wertvolle sein, und der kategorische Imperativ soll

Digitized by Google

in einen hypothetischen verwandelt werden. Die Empfindung, daß die Pflicht ihren Halt verloren hat, läßt sich doch nicht unterdrücken. Ausdrücklich wird zugegeben, daß mit dem Ausscheiden des religiösen Faktors eine Änderung im sittlichen Denken und Fühlen Hand in Hand geht. Wie Schopenhauer über den sittlichen Imperativ gedacht hat, so denken auch andere; der Erkenntnis, daß dieser Imperativ ohne Zusammenhang mit religiöser Weltbetrachtung sinnlos und haltlos erscheint, kann sich die autonome Moral doch nicht verschließen. Mag sich auch die Forderung der Konsequenz nicht schon im ersten Augenblicke und nicht in jedem einzelnen Falle durchsetzen, mit der Zeit und im großen und ganzen kommt sie dennoch zur Geltung. Und mag auch die Macht der Gewohnheit vorerst eine überlieferte Denkform festhalten, die in Wirklichkeit durch eine veränderte Richtung des Denkens untergraben ist, auf die Dauer und allgemein will es nicht gelingen. Weit entfernt, die religiöse Moral Lügen zu strafen, ist sonach die Erfahrung vollauf dazu angetan, sie zu bestätigen. Es trifft nicht zu, daß die autonome Moral die hergebrachten Formen des sittlichen Denkens durchweg unversehrt bewahrt; der Pflichtgedanke zerfließt, wo ihm die Anerkennung eines persönlichen Gesetzgebers nicht mehr als Hintergrund dient. Die Erfahrung zeugt nicht für, sondern gegen die autonome Moral, zeugt für einen unauflösbaren Zusammenhang zwischen Pflicht und Religion; die Geschichte der autonomen Moral enthält bereits den lebendigen Beweis dafür, daß der Pflichtgedanke außerhalb religiöser Denkweise in einen Prozeß der Auflösung eintritt.

Ein ganz ähnliches Verhältnis ergibt sich, wenn die Sittlichkeit mit ihren Motiven in Betracht gezogen wird. Wieder glaubt die autonome Moral, unabhängig von der Religion auf festen Füßen zu stehen; auch ohne Religion fehle es nicht an ausreichenden Motiven. Allein abermals will es mehr als zweifelhaft erscheinen, ob die Erfahrung der autonomen Moral recht gibt. Daß sich der Ausfall religiöser Gesinnung nicht schon im ersten Augenblick und nicht in jedem einzelnen Falle bemerkbar macht, ja daß in einem weiten Um-

Digitized by Google

fange ein sittliches Verhalten ohne religiöse Beweggründe möglich ist, sei rundweg zugegeben; die Frage jedoch ist, ob religiöse Motive allgemein entbehrlich sind, ob sie vollständig und in jeder Hinsicht ausgeschaltet werden können, ohne daß die Sittlichkeit an Macht über den Willen einbüßt. Wieder gilt, daß sich die Sittlichkeit, wo sie einmal lebendig geworden ist, zunächst auch behauptet, obschon sie an innerer Kraft verloren hat. Die Menschheit zehrt noch von dem Erbe einer religiösen Erziehung; in den Gemütern ist noch jene Empfänglichkeit für sittliche Motive wirksam, die das Produkt einer jahrhundertelangen Erziehungsarbeit ist; den sittlichen Motiven wohnt noch die Kraft inne, die ihnen durch das religiöse Denken der Jahrhunderte mitgeteilt wurde. Einem H. Spencer konnte entgegengehalten werden, daß er den Donner und das Feuer zu seiner sittlichen Entrüstung über die herrschenden Ungerechtigkeiten der religiösen Ethik entlehnt habe. Wundt sodann bemerkt, der Kulturmensch könne sich „im Grunde nur deshalb bisweilen erlauben, religionslos zu sein, weil sein Leben überall von Gütern erfüllt ist, die unter der unentbehrlichen Mitwirkung der religiösen Motive entstanden sind"; und Nietzsche findet, daß am Himmel noch das Abendrot der untergehenden religiösen Weltanschauung leuchtet und glüht. Was aber dann, wenn einmal auch der letzte Strahl erloschen sein wird? Es ist nicht daran zu denken, daß die autonome Moral Beweggründe von der nämlichen Stärke aufbringen wird wie die religiöse Moral. Ein bloßes Vernunftgesetz und die bloße Forderung einer endlichen Natur bleibt nicht nur begrifflich, sondern auch als wirksame Kraft hinter dem Gebot eines höchsten und heiligsten Willens zurück; in Stunden besonders schwerer Kämpfe zwischen Pflicht und Neigung werden oft nur religiöse Erwägungen stark genug sein, um auf den Willen den notwendigen Eindruck zu machen. Welch fruchtbaren Nährboden für vollendete Selbstlosigkeit und hochgesteigerten Heldenmut die Religion zu allen Zeiten abgegeben hat, ist durch die Geschichte auf zahllosen Blättern verzeichnet; der religionslosen Moral aber war, soweit sie bisher Gelegenheit hatte, planmäßig und in größerem Maß-

Digitized by Google

stabe die Probe auf das Exempel zu machen, der Erfolg anerkanntermaßen versagt. —

Nachdem dargetan ist, daß die Versuche der autonomen Moral, den Pflichtcharakter des Sittlichen zu erklären, durchweg gescheitert sind, daß dieser Aufgabe nur die religiöse Auffassung der Sittlichkeit gewachsen ist, und daß endlich die Einwände gegen die religiöse Moral auf Mißverständnissen beruhen, sollen nunmehr die berechtigten Elemente der autonomen Moral noch eigens herausgehoben und zusammengestellt werden. Als richtig wurde vor allem der Gedanke erkannt, daß zwischen der Menschennatur und den sittlichen Forderungen ein enger Zusammenhang besteht, daß die Sittlichkeit geradezu das Gesetz unserer eigenen Natur ist, daß insofern das Sittengesetz nicht von außen an den Menschen herantritt, sondern aus seinem eigenen Wesen fließt. Und dieser Zusammenhang besteht nicht bloß hinsichtlich der allgemeinen, sondern auch der individuellen Menschennatur; ist jene die Quelle allgemeiner und bleibender, so diese individueller und wechselnder Forderungen. Das Gewissen bleibt nicht beim Allgemeinen und Abstrakten stehen, sondern nimmt stets Rücksicht auf die Besonderheit der gegebenen Verhältnisse und des einzelnen Falls, erteilt Vorschriften, die nur für den Augenblick und nur für die handelnde Persönlichkeit gelten. Aber auch unter diesem Gesichtspunkte sind die Gewissensvorschriften der Ausfluß der Natur; was Pflicht ist, entscheidet sich in jeder Hinsicht nach der Natur der Dinge und der gegebenen Verhältnisse. Die sittlichen Vorschriften passen sich nicht bloß dem allgemeinen Wesen, sondern auch der Individualität der Persönlichkeit an, schöpfen sowohl ihren allgemeinen wie ihren veränderlichen Inhalt aus der Menschennatur. Der Zusammenhang zwischen Gesetz und Natur will sich insofern noch enger gestalten; der Gedanke einer Ordnung, die von außen an das Leben herangebracht und ihm willkürlich aufgedrängt wird, erscheint erst recht als ausgeschlossen; die Natur selbst gibt dem Sittengesetz in jeder Beziehung den Inhalt. Nur führt diese Betrachtung nicht zum Ergebnis, daß der Mensch Gesetzgeber ist.

Digitized by Google

So unzertrennlich das Gesetz mit seiner Natur zusammenhängt, sowenig es ihm durch eine fremde Willkür aufgenötigt wird, sowenig beruht es auf seiner eigenen Willkür oder seiner eigenen Gesetzgebung, bedeutet vielmehr einen objektiv bestehenden, seiner Freiheit entzogenen Sachverhalt. Die Entscheidung darüber, was Gesetz und Ordnung ist, liegt nicht in menschlicher Freiheit, sondern in der Natur der Dinge. Der Mensch gibt sich nicht das Gesetz, sondern findet es vor; sowenig er sich seine Natur gegeben hat, ebensowenig das Gesetz. Die sittliche Ordnung ist zwar ein Ausfluß der menschlichen Natur, aber nicht der menschlichen Autonomie. Auch soweit sie durch die Eigenart unserer Persönlichkeit und unserer persönlichen Lebenslage bedingt ist, hat sie den Charakter einer objektiv gültigen Ordnung, an der wir nichts zu ändern vermögen. Daß das Sittengesetz in jeder Beziehung aus unserer Natur den Inhalt schöpft, ist ein Tatbestand, der in keiner Weise von unserm Belieben abhängt und keineswegs den Charakter einer gesetzgeberischen Tat besitzt. Von einer Selbstgesetzgebung zu reden, hat hier keinen Sinn. Ein gesetzgeberischer Akt liegt nur vor, sofern in der Forderung der Natur zugleich ein höchster Wille zum Ausdruck gelangt; nicht der Mensch, sondern Gott vollzieht einen solchen Akt.

Ein weiterer Anhaltspunkt scheint sich der autonomen Moral mit dem Umstand zu ergeben, daß das Sittengesetz den Charakter einer Gewissensvorschrift erhält. Im Gewissen äußert sich, so scheint es, wirklich eine gesetzgeberische Tat; das Gewissen g e b i e t e t. Eine S e l b s t gesetzgebung aber liegt auch jetzt nicht vor. Das Gewissen ist keine letzte und autonome Instanz, sondern gebietet im Namen einer objektiv gültigen Ordnung; seine Bedeutung ist, der schon bestehenden Ordnung Ausdruck zu geben, nicht aber, die Ordnung erst ins Dasein zu rufen. Das Gewissen entscheidet nicht nach Maßgabe der Freiheit, sondern einer objektiven Ordnung. Nur insoweit hat menschliche Freiheit auf seine Entscheidungen einen gewissen Einfluß, als es von dem Maß der aufgewendeten Sorgfalt abhängt, inwieweit das Gewis-

Digitized by Google

sen das Richtige erkennt oder nicht; anderseits aber ist gerade damit sofort wieder der Gedanke gegeben, daß über dem Gewissen die objektive Ordnung steht. Das Gewissen ist zwar für das menschliche Handeln die nächste und maßgebende Norm, letzte Norm aber ist eine objektive, in der Natur der Dinge begründete Ordnung. Die Ordnung muß uns zwar bekannt sein, wenn sie uns im einzelnen Falle binden soll; von einer freien Anerkennung aber hängt ihre bindende Kraft nicht ab. Subjektiven Einflüssen allerdings untersteht das Gewissen auch insofern, als sich die objektive Ordnung im Bewußtsein der verschiedenen Individuen verschieden spiegelt; denn jeder erfaßt das objektiv Gute entsprechend seinen Fähigkeiten, Stimmungen, Neigungen usw. Auch der ehrliche und feste Wille, das Gute wahrheitsgetreu zu erkennen, kann es nicht vermeiden, daß das Gewissen eine subjektive Färbung erhält und in verschiedenen Individuen verschiedene Gestalten zeigt. Und für jeden ist das eigene Gewissen maßgebend; jeden bindet die Ordnung in der Gestalt, in der sie ihm in seinem sittlichen Bewußtsein entgegentritt. Aber auch jetzt hat das Gewissen seine bindende Kraft nicht aus sich, sondern von der objektiven Ordnung; der einzelne fühlt sich durch sein Gewissen verpflichtet, im Bewußtsein, nicht einer willkürlichen Entscheidung, sondern einer richtigen Erkenntnis und einer objektiv gültigen Forderung gegenüberzustehen. Nicht als Ausdruck der Autonomie gibt sich das Gewissen, sondern als Ausdruck eines Sollens, d. h. einer objektiven Forderung. Im Wesen des Gewissens liegt es, daß es einer objektiven Norm entsprechen soll; daher der Unterschied zwischen einem richtigen und einem falschen Gewissen. Nur dann ist das Gewissen richtig, wenn es die objektiv gültige Ordnung zutreffend widergibt, weshalb im Wesen des Gewissens auch die Pflicht enthalten ist, nach einem richtigen Gewissen zu streben; so sehr der einzelne im gegebenen Falle durch sein tatsächliches Gewissen gebunden ist, so unleugbar hat er die Pflicht, nach der Erkenntnis des wirklich oder objektiv Guten zu streben, sein Gewissen nach Kräften mit der objektiven Ordnung in Einklang zu bringen.

Digitized by Google

Immerhin erscheint im Gewissen die sittliche Forderung zugleich als ein Gesetz, das aus dem Menschen selber kommt. Dies nicht bloß deshalb, weil sie auf der Natur des Menschen beruht, sondern auch, weil die eigene Erkenntnis und Überzeugung hinzukommt. Es findet eine innere Zustimmung statt, zunächst seitens der Erkenntniskraft; das Gesetz wird als solches vom denkenden Verstande erkannt und anerkannt; es wird zum Vernunftgesetz. Der Mensch eignet sich das Gesetz gleichsam an, macht es insofern zu seinem eigenen Gesetz; er gehorcht nicht bloß der Forderung der Natur und einem höheren Willen, sondern auch der eigenen Vernunft und Überzeugung. Steht das Sittengesetz schon seinem Inhalte nach im engsten Zusammenhang mit dem eigenen Wesen des Menschen, so wird dieser Zusammenhang durch das Gewissen noch inniger gestaltet. Im Gewissen steht die Pflicht in keiner Weise als ein Gesetz vor uns, das nur von außen an uns herantreten würde, sondern als ein Gesetz, das zugleich aus unserm eigenen Innern stammt. Dabei kommt in Betracht, daß die Form der Gewissensvorschrift für sittliche Forderungen wesenhaft ist, daß diese Forderungen den Menschen nur durch das eigene Gewissen zu binden vermögen. Das Gewissen läßt sich nicht umgehen; ein Gesetz, das dem Menschen nicht durch das eigene Gewissen bekannt gegeben wird, verpflichtet ihn nicht. Seinem Gewissen ist daher der Mensch unter allen Umständen verantwortlich; es besteht keine Möglichkeit, ihm diese Verantwortung abzunehmen. Eine Art oder ein Stück Autonomie mag hierin erblickt werden, aber doch nur eine Autonomie im uneigentlichen Sinne. Zwar läßt das Gewissen die sittliche Vorschrift als eine Stimme erscheinen, die aus dem eigenen Innern des Menschen kommt; allein auch jetzt erweist sich das Gewissen nicht als gesetzgebender Faktor, sondern als Organ der in der Natur der Dinge liegenden Ordnung.

Und noch inniger gestaltet sich das Verhältnis, wenn sich der Mensch dem Sittengesetz auch auf Grund freier Willensentscheidung zuwendet. Nunmehr hört das Gesetz vollends auf, dem Menschen fremd gegenüberzustehen; auch der letzte

Digitized by Google

Rest des Gegensatzes löst sich auf. Von einer Selbstgesetzgebung aber kann wieder keine Rede sein. Nicht das Gesetz als solches, seine Geltung und seine verpflichtende Kraft ist das Werk der freien Selbstbestimmung, sondern nur das entsprechende Handeln; die freie Entscheidung nimmt nicht den Charakter der Selbstgesetzgebung, sondern den der Selbstbestimmung an; ein Unterschied, der allzu häufig mißachtet wird. Nur im Sinne der Selbstbestimmung gibt es eine eigentliche Autonomie, nicht auch im Sinne der Selbstgesetzgebung. Sittliche Gesinnung und sittliche Lebenshaltung ist nur denkbar als das Werk der Freiheit, der Zwang schließt sittliche Werte aus; mag für die Erziehung auch auf sittlichem Gebiete der Zwang unentbehrlich sein, das wirklich sittliche Handeln, das sittliche Leben des ausgereiften Menschen ist nur auf der Grundlage der Freiheit möglich. Und je höher das Maß der Freiheit, desto größer der sittliche Wert des menschlichen Handelns. Nicht die Pflicht selber, wohl aber die Pflichterfüllung ist ein Werk der Freiheit; die Erfassung des Guten darf nicht bloß eine äußere sein, nicht bloß in einer äußeren Handlung bestehen, sondern muß Sache des Willens sein. Und je mehr der Wille zum Guten ein dauernder wird, desto mehr wird aus der Pflicht ein innerer Antrieb, die Pflichterfüllung wird dem Menschen zum seelischen Bedürfnis. Die Pflicht streift dann alles ab, was ihr den Charakter des Fremden oder der Nötigung verleiht; die Pflichterfüllung wird zur eigensten Sache des Menschen und zur Forderung seines freigewollten Wesens. Jede Nötigung ist überflüssig geworden, ganz spontan geht das Gute aus dem Menschen selber hervor; durch die eigene Gesinnung fühlt sich der Mensch angetrieben, in den Bahnen der sittlichen Ordnung zu wandeln. Dennoch hört das Sittengesetz nicht auf, eine objektive Forderung und ein göttliches Gebot zu sein; der Mensch ist, sofern er auf Grund freier Entschließung Urheber und Träger der Sittlichkeit ist, nicht gesetzgebender, sondern handelnder Faktor; der menschliche Wille wird zwar eins mit dem Willen des Gesetzgebers, wird aber dadurch nicht selber Gesetzgeber.

Digitized by Google

Literatur

S. Thomas, Summa theologica 1 II. Vasquez, Disputationes. Suarez, De legibus. A. Stöckl, Lehrbuch der Philosophie. 3. Abt. 6. Aufl. Mainz 1887. Stöckl-Ehrenfried, Grundzüge der Philosophie II. 2. Aufl. Mainz 1910. C. Gutberlet, Ethik und Naturrecht. 2. Aufl. Münster 1893. V. Cathrein, Moralphilosophie I. A. Lehmen, Moralphilosophie. J. Mausbach, Zur Begriffsbestimmung des sittlich Guten. Philosoph. Jahrb. 12. Bd. Fulda 1899. Wittmann, Grundfragen der Ethik. Kempten u. München 1909. E. Seydl, Das ewige Gesetz in seiner Bedeutung für die physische und sittliche Weltordnung. Wien 1902. Ph. Kneib, Die „Heteronomie" der christlichen Moral. Wien 1903. V. Cathrein, Religion und Moral. Freiburg i. B. 1900. C. Gutberlet, Ethik und Religion. Münster 1892. W. Schneider, Göttliche Weltordnung und religionslose Sittlichkeit. 2. Aufl. Paderborn 1909. Ch. Didio, Der sittliche Gottesbeweis. Würzburg 1899. L. Ihmels, Theonomie und Autonomie. Leipzig 1903. W. Schmidt, Der Kampf um die sittliche Welt. Gütersloh 1906. M. Kähler, Das Gewissen. Halle 1878. R. Hofmann, Die Lehre von dem Gewissen. Leipzig 1866. W. Schmidt, Das Gewissen. 1889. Th. Elsenhans, Wesen und Entstehung des Gewissens. Leipzig 1894. M. R. Kabisch, Das Gewissen. Göttingen 1906. Th. H. Simar, Das Gewissen und die Gewissensfreiheit. Freiburg i. B. 1902. J. Friedmann, Die Lehre vom Gewissen in den Systemen des ethischen Idealismus historisch-kritisch dargestellt. Budapest 1904. K. Lühr, Ist eine religionslose Moral möglich? Berlin 1899. E. W. Mayer, Ethik. Gießen 1922.

VIERTER ABSCHNITT

Moral und Glückseligkeit

1. Ein letzter Einwand gegen die religiöse Moral führt zu einem neuen Problem, nämlich zur Frage nach dem Verhältnis zwischen Moral und Glückseligkeit. Gerade das wurde ja der religiösen Moral oftmals zum Vorwurf gemacht, daß sie auf dem Glückseligkeitsgedanken fuße, die Glückseligkeit zum Prinzip der Sittlichkeit erhebe. Vor allem hat Kant von diesem Gesichtspunkte aus die religiöse Moral bekämpft. Er hält es für ausgemacht, daß diese Moral von der Glückseligkeit ausgeht, in der Glückseligkeit das eigentliche Motiv des sittlichen Handelns erblickt und deshalb notwendig den

Digitized by Google

Charakter des Eudämonismus annimmt. Gegen die religiöse Moral glaubt er deshalb die nämlichen Einwände richten zu dürfen, die er mit guten Gründen gegen den Eudämonismus seiner Zeit erhoben hat. Wie er meint, ist die religiöse Moral darauf angewiesen, die Beweggründe des sittlichen Handelns von außen herzunehmen, da ein fremdes Gebot an sich einen ausreichenden Beweggrund nicht abgebe; und deshalb stütze sich diese Moral auf den Glückseligkeitsgedanken. In einem verstärkten Maße hat in der Folge diesen Einwand E. v. Hartmann wiederholt; die religiöse Moral wurde als „lohnsüchtige" Moral gebrandmarkt, das Gute geschehe nicht seiner selbst, sondern des Lohnes wegen. Nicht eine echt und wahrhaft sittliche Gesinnung, sondern der Egoismus sei die treibende Kraft; die religiöse Moral kennzeichne sich als eine egoistische Moral. Sie sei deshalb gar keine echte Moral, sondern nur eine Scheinmoral; das Gute werde nicht unbedingt ergriffen, würde nicht geschehen, wenn nicht ein Lohn in Aussicht stünde, und das Böse würde nicht unterbleiben, wenn nicht eine Strafe zu befürchten wäre. Der Wille wäre bereit, das Gute zu unterlassen und das Böse zu tun, wenn nicht die Sanktion durch Lohn und Strafe wäre; eine seelische Verfassung, die einer Zerstörung der sittlichen Gesinnung gleichkommt. Dieser Einwand ist es, der dazu Anlaß gibt, die Frage nach dem Verhältnis zwischen Moral und Glückseligkeit in Angriff zu nehmen. Besteht eine solche Beziehung in der Tat? Muß auch die Beziehung zur Glückseligkeit in den Begriff der Sittlichkeit aufgenommen werden, und wenn ja, in welchem Sinne?

Zunächst ist klar, daß, wenn jener Einwand berechtigt wäre, über den Wert der religiösen Moral kein Zweifel bestehen könnte. Keine Frage, daß das sittlich Gute das unbedingt Seinsollende ist, daß es vom Willen unbedingt und unter allen Umständen ergriffen sein will, daß weder die Erfüllung der Pflicht noch die Unterlassung des Bösen von einer Bedingung abhängig gemacht werden darf. Jede Bereitwilligkeit, unter irgendwelchen Bedingungen die Pflicht zu verletzen, hebt die sittliche Gesinnung auf; das Sittengesetz verlangt, daß das Gute unter allen Umständen geschieht, das

Digitized by Google

Böse unter allen Umständen unterbleibt, welches auch die Folgen sind. Zum Wesen des sittlichen Willens gehört es, dem Guten unbedingt ergeben zu sein und das Böse unbedingt zu meiden. Wäre die religiöse Moral außerstande, diesem Sachverhalt gerecht zu werden, so müßte das Urteil über sie als besiegelt gelten. Indessen fehlt es an allem Rechte zu einer solchen Darstellung der religiösen Moral. Im Gegenteil, wenn irgendeine Denkrichtung dem Begriff des unbedingten Sollens die notwendige Grundlage zu geben vermag, dann die religiöse Ethik. Gerade dann und nur dann, wenn das sittlich Gute nicht bloß das Naturgemäße, sondern zugleich das Gottgewollte ist, versteht es sich, warum es als das unbedingt Seinsollende und als der kategorische Imperativ erscheint, während umgekehrt die Neigung, das Sittliche des imperativen Charakters zu berauben, von der religionslosen Moral ausgeht. Es liegt darum keineswegs in der Idee der religiösen Ethik, Tugend und Glückseligkeit zueinander nach Art des Eudämonismus in Beziehung zu setzen, so nämlich, daß sich beide wie Mittel und Zweck verhalten, die Tugend also nur das Mittel zur Erreichung eines höheren Zweckes wäre; vielmehr bedeutet für diese Ethik die sittliche Vollkommenheit die Erfüllung einer höchsten gottgesetzten Lebensaufgabe, eine Lebenstätigkeit also, die ihren Zweck und ihren Sinn in sich selber hat und in sich selber zum Abschluß gelangt. Es war somit falsch, die religiöse Ethik auf den Typus des Eudämonismus zurückzuführen.

Verhalten sich demgemäß Moral und Glückseligkeit vor allem nicht wie Mittel und Zweck, und darf eine solche Gestaltung des Verhältnisses insbesondere der religiösen Ethik nicht zur Last gelegt werden, so handelt es sich im übrigen um die Frage, wie es in Wirklichkeit mit diesem Verhältnis bestellt ist. Besteht doch ein Zusammenhang zwischen Moral und Glückseligkeit, und wenn ja, welcher Art ist dieser Zusammenhang?

a. Zunächst leuchtet ein, daß durch das Sittengesetz ein Streben nach Glückseligkeit nicht ausgeschlossen wird. Einem Drange nachzugeben, der sich als völlig allgemein und unausrottbar erweist, kann durch das Sittengesetz unmöglich

Digitized by Google

verwehrt sein, am allerwenigsten, wenn dieses Gesetz jene Lebensordnung bedeutet, die dem Menschen durch die eigene Natur vorgeschrieben wird; naturgemäße Lebensordnung will die Naturtriebe zwar regeln, in den rechten Bahnen halten und auf die rechten Gegenstände hinlenken, aber nicht unterdrücken. Auch gegenüber dem Glückseligkeitstrieb kann das Sittengesetz keine andere Stellung einnehmen. Unerlaubt ist es nur, im Streben nach Glück und Freude Wege einzuschlagen, die durch die sittliche Ordnung versperrt sind; soweit sich aber jenes Streben innerhalb der Grenzen der sittlichen Vorschriften hält, ist die sittliche Zulässigkeit unmittelbar ausgesprochen. Das eigentliche Ziel des Lebens wird durch den Glückseligkeitstrieb nicht bezeichnet, schon deshalb nicht, weil dieser Trieb an sich und von Natur aus völlig unbestimmt ist, die allerverschiedensten Richtungen wählen, seine Befriedigung in erlaubten und unerlaubten Dingen suchen kann; erst durch die sittliche Ordnung erhält der Glückseligkeitstrieb die notwendige Bestimmtheit, wird er in die rechten Bahnen gelenkt und auf die rechten Objekte bezogen. Nicht schon ein bloßer und physischer Trieb, sondern erst die sittliche Ordnung bezeichnet den Weg zum Lebensziel. Anderseits aber läßt diese Ordnung für jenen Trieb Raum, gestattet ein Streben nach Glückseligkeit; der Umstand, daß der Mensch die Bestimmung hat, seine Kräfte zu gebrauchen, seine Anlagen zu entwickeln und einen Zustand höchster Vollkommenheit anzustreben, schließt nicht aus, daß er zugleich nach Glückseligkeit strebt. Allein hiemit ist vorderhand nur festgestellt, daß Moral und Glückseligkeit einander dulden; in Wirklichkeit scheint zwischen beiden auch ein inneres Verhältnis zu bestehen. Zeigt doch die Erfahrung, daß der Glückseligkeitsdrang durch nichts in dem Maße befriedigt wird wie durch eine sittliche Lebenshaltung. Das sittlich Gute, die sittliche Vervollkommnung ist es, was den Menschen am allermeisten beglückt und beseligt; die Befriedigung, die aus edlen Taten quillt, übersteigt alles, was es sonst an Freuden gibt; das Glück eines guten Gewissens bedeutet eine einzigartige Seelenwonne. Umgekehrt machen die Qualen eines schlechten Gewissens un-

Digitized by Google

glücklicher als irgendein anderes Leid. Unleugbar geht also vom Guten eine beglückende und beseligende Kraft aus; zwischen Tugend und Beseligung besteht in der Tat ein innerer Zusammenhang. Das Gute lohnt sich durch ein beglückendes, das Böse straft sich durch ein unruhiges und vorwurfsvolles Gewissen; die Sanktion durch Lohn und Strafe liegt offenbar in der Natur der Sittlichkeit. Durch das Gute werden Gefühle der Lust und der Freude, durch das Böse Gefühle der Unlust und des Schmerzes geweckt. Jedes Wachstum an sittlicher Reinheit und Vollkommenheit eröffnet neue Quellen der Befriedigung und bringt so eine Annäherung an den Zustand der Glückseligkeit mit sich, wie umgekehrt jede unsittliche Tat das Gefühl der Glückseligkeit beeinträchtigt. Die Tugend bezeichnet den Weg zur Glückseligkeit. Dies jedoch mit der Einschränkung, daß es in diesem Leben eine absolute Glückseligkeit nicht gibt. Durch physische Schmerzen wird das Gefühl der Glückseligkeit immer wieder herabgedrückt; auch vollendete Tugend vermag unter den gegebenen Verhältnissen keine ungeschmälerte Glückseligkeit zu begründen. Die Stoa hoffte allerdings, dieses Hindernis zu überwinden, in der Meinung, daß die Tugend mit einem Zustand der Apathie oder der Unterdrückung aller Affekte zusammenfalle. Der stoische Weise überwindet die Affekte insoweit, daß er nicht mehr unter Schmerzen zu leiden hat. Zwar fühlt er den Schmerz noch, sieht aber in ihm kein Übel mehr und wird deshalb durch ihn nicht mehr unglücklich gestimmt. Weil er in der Tugend nicht bloß das höchste, sondern auch das einzige Gut erblickt, stellt er all seine Interessen und Bestrebungen auf sie ein und stirbt deshalb allen andern Bedürfnissen und Trieben ab. Weil ihn nur ein einziges Verlangen beseelt, nämlich das Verlangen nach Tugend, so macht ihn die Befriedigung dieses Verlangens vollkommen glückselig; weil andere Wünsche nicht mehr lebendig sind, harren sie auch keiner Befriedigung mehr. So ist die Tugend wirklich dazu angetan, für sich allein vollkommen glückselig zu machen; an weitere Bedingungen ist der Eintritt der Glückseligkeit nicht gebunden. Allein so folgerichtig dies gedacht ist, sowenig kann

Digitized by Google

dieser Tugendbegriff mit der Wirklichkeit zusammengestimmt werden. Der Wucht physischer Leiden vermag sich der Mensch nicht zu entziehen. Die Menschennatur und das Leben kennt keine solche Unterdrückung der Affekte, wie sie die Stoiker im Auge haben; es bleibt dabei, daß durch physische Schmerzen das Gefühl der Glückseligkeit beeinträchtigt wird, ein Hindernis, das auch durch die vollkommenste Tugend nicht völlig überwunden wird. So ist es allerdings wahr, daß die Tugend beglückt und beseligt, aber doch nur mit der Einschränkung, daß der Eintritt einer vollen und dauernden Glückseligkeit zugleich von andern Voraussetzungen abhängt. Die Tugend hat ihrer Natur nach die Neigung und die Kraft, zu beseligen, wird aber an der Entfaltung dieser Kraft immer wieder gehemmt; sie ist zwar die eigentliche Ursache, aber doch nicht die einzige Voraussetzung der Glückseligkeit; in diesem Sinne besteht ein innerer, durch die Erfahrung unaufhörlich bezeugter Zusammenhang.

Aber nicht bloß die Tatsache, sondern auch der tiefere Grund dieses Zusammenhangs läßt sich unschwer erkennen; frühere Ausführungen leiten unmittelbar dazu an. Dies insofern, als in aller Befriedigung ein Ausfluß naturgemäßer Lebensentfaltung erkannt wurde. Das höhere Lebewesen fühlt sich in dem Maße befriedigt, als es seine natürlichen Anlagen entwickelt und so zur naturgemäßen Vollendung gelangt. Jede Vervollkommnung der Natur löst angenehme Empfindungen aus, wird als ein Zustand der Lust und der Freude empfunden; die Befriedigung ist die unmittelbare Begleiterscheinung naturgemäßer Vollkommenheit, ist jener Gefühlszustand, worin sich naturgemäße Lebensentfaltung und Vollendung reflektiert. Alle Befriedigung weist sonach auf eine vorausgehende Vervollkommnung hin, kann nur als deren Folge und gefühlsmäßiger Widerschein begriffen werden. Dieses allgemeine Verhältnis kommt auch mit dem Zusammenhang zwischen Tugend und Glückseligkeit zur Geltung; auch die Glückseligkeit ist eine Befriedigung, die aus naturgemäßer Vollkommenheit erwächst. Sie ist höchste Befriedigung und kennzeichnet sich dadurch als Ausfluß einer höchsten Vollkommenheit. Die Tugend befriedigt, weil sie

Digitized by Google

die Natur und den Charakter der Vollkommenheit hat; und sie gewährt eine höchste Befriedigung, weil sie höchste Vollkommenheit ist. So wurzelt die beseligende Kraft im Wesen der Tugend. Ein metaphysischer Zusammenhang kommt in Betracht; Tugend und Beseligung verhalten sich wie Vollkommenheit und Befriedigung. Der Umstand, daß die Tugend das Merkmal höchster Vollkommenheit besitzt, ist es, was ihr die beseligende Kraft verleiht; wie es zum Wesen der Vollkommenheit gehört, zu befriedigen, so liegt im Wesen der Tugend die Neigung und Kraft zur Beseligung. Mit dieser Darstellung des Sachverhalts ist nun auch dem Einwand, daß die religiöse Moral den Charakter der Lohnsucht und des Eudämonismus hat, der Boden vollends entzogen; Tugend und Glückseligkeit verhalten sich nicht wie Mittel und Zweck, sondern wie Vollkommenheit und Befriedigung, wie Zweck und Begleiterscheinung. Ganz mit Unrecht wurde vorausgesetzt, daß sich beide auf dem religiösen Standpunkte wie Mittel und Zweck verhalten, daß das Gute seinen Wert nicht in sich selber hat, sondern nur dazu dient, den Glückseligkeitsdrang zu befriedigen, nicht seiner selbst, sondern nur des Lohnes und der Glückseligkeit wegen ergriffen wird; denn gerade dadurch, daß die religiöse Ethik die sittliche Forderung als göttliches Gebot auffaßt und so den Charakter des unbedingt Seinsollenden viel wirksamer zur Geltung bringt als eine andere Denkrichtung, schließt sie einen Eudämonismus aus. Ist das sittlich Gute das unbedingt Seinsollende, so ist es etwas anderes als bloß das Mittel zu einem höheren Zwecke; gerade auf religiösem Standpunkte bleibt der Tugend der Rang eines höchsten Lebenszweckes gewahrt; gerade für diese Ethik verhalten sich Tugend und Glückseligkeit nicht wie Mittel und Zweck, sondern wie Zweck und Begleiterscheinung, wie Vollkommenheit und Befriedigung. In diesem Sinne schließt die Sittlichkeit eine Beziehung zur Glückseligkeit in sich und bildet die Glückseligkeit einen unentbehrlichen Bestandteil eines ethischen Systems.

Von diesem Gesichtspunkte aus nun fällt zugleich auf ein früheres Ergebnis neues Licht, nämlich auf die Erkennt-

Digitized by Google

nis, daß der Glückseligkeitsgedanke der ethischen Reflexion nicht wohl als Ausgangspunkt dienen kann. Die Bemühungen, mit Hilfe dieses Gedankens eine oberste sittliche Norm und insofern ein ethisches Prinzip zu gewinnen, haben sich als aussichtslos erwiesen. Wenn auch zunächst unausgemacht blieb, wie der Zusammenhang zwischen Moral und Glückseligkeit geartet ist, so war doch soviel klar, daß das sittlich Gute seinem Begriffe und seinem eigentlichen Wesen nach etwas anderes ist als das Beseligende, daß der Glückseligkeitsgedanke nicht dazu angetan ist, Sinn und Wesen des sittlich Guten verständlich zu machen; in den Kern und Mittelpunkt der Sache dringt von da aus die Untersuchung nicht ein. Mag das sittliche Leben noch so unleugbar die Eigenschaft haben, zu beglücken und zu beseligen, das primäre Wesen der Sittlichkeit wird hiemit nicht erfaßt, wie es denn auch unmöglich ist, aus der Glückseligkeitsidee die anerkannten sittlichen Vorschriften abzuleiten. Aus solchen Erwägungen heraus wurde schon damals festgestellt, daß die Glückseligkeit unserm sittlichen Denken nicht als Norm oder Maßstab dient und insofern nicht als Prinzip der Sittlichkeit in Frage kommt; und dieser Sachverhalt ist es, der nunmehr tiefer durchschaut wird. Sittlich Gutes und Beseligendes sind, wie jetzt auf der Hand liegt, in der Tat begrifflich durchaus nicht ein und dasselbe. Nicht das Streben nach Glückseligkeit, sondern die Erfüllung einer höchsten, dem Menschen durch die Natur und deren Urheber gesetzten Lebensaufgabe macht das Wesen der Sittlichkeit aus, während die Beseligung nur den Charakter einer Begleiterscheinung hat; die Tugend oder sittliche Vollkommenheit ist die höchste Vollendung der Persönlichkeit, die Glückseligkeit aber nur der gefühlsmäßige Reflex dieser Vollendung. Darnach liegt das Verhältnis so, daß nicht das sittlich Gute aus der Glückseligkeit, sondern nur die Glückseligkeit aus dem sittlich Guten erklärt werden kann. Zuerst muß die Tugend als höchste naturgemäße Vollkommenheit begriffen sein, dann erst versteht sich, daß von ihr eine beseligende Kraft ausgeht; die Sittlichkeit muß bereits tiefer erfaßt und ergründet sein, dann erst begreift sich, inwiefern sie auch eine Be-

Digitized by Google

ziehung zur Glückseligkeit einschließt. Nicht von der Glückseligkeit darf die Erwägung ausgehen, wenn ihre Stellung innerhalb der Sittlichkeit bestimmt werden soll; vielmehr muß letztere in ihrem Wesen bereits aufgehellt sein, dann leuchtet auch ein, warum sie eine Beziehung zur Glückseligkeit enthält. Kurz, nicht von der Glückseligkeit aus, sondern nur von der Sittlichkeit aus kann der Zusammenhang zwischen beiden aufgeklärt werden. Nicht als eigentliches Prinzip der Moral kommt die Glückseligkeit in Betracht, sondern als eine Erscheinung, welche sittliche Lebenshaltung voraussetzt und nur als deren Ausfluß und Wirkung verstanden werden kann; nicht als Wesensgrund der Sittlichkeit, sondern als deren natürliche Folge, nicht als konstituierendes, sondern als abgeleitetes Moment. Dieses Verhältnis kommt auch darin zur Geltung, daß der an sich und von Natur aus unbestimmte Glückseligkeitsdrang erst durch die sittliche Ordnung Inhalt und Richtung bekommt. An sich kann der natürliche Glückseligkeitstrieb die mannigfachsten Wege einschlagen, kann seine Befriedigung sowohl in erlaubten wie unerlaubten Gegenständen suchen. Ein rein physischer Trieb äußert sich zunächst, ein Trieb, der an sich moralisch indifferent ist, sich sowohl dem Guten wie dem Schlechten zuwenden kann und deshalb, für sich genommen, außerstande ist, eine sittliche Lebenshaltung zu begründen. Erst die sittliche Ordnung gibt dem Glückseligkeitsdrang jene Richtung, die allein zu wahrer Seligkeit führt, nämlich die Richtung auf das Gute; nur ein sittlich orientierter Glückseligkeitsdrang erreicht wirklich sein Ziel. Nicht so liegt demnach das Verhältnis, daß der an sich moralisch indifferente Glückseligkeitsdrang die Sittlichkeit zu erklären und zu begründen vermöchte, sondern so, daß erst die Sittlichkeit dem an sich unbestimmten Trieb die notwendige Bestimmtheit verleiht. Zum leitenden Gesichtspunkt der ethischen Reflexion ist daher die Glückseligkeit in keiner Weise geeignet, als eine Begleiterscheinung sittlichen Lebens jedoch hat sie in einem ethischen System ihren Platz; nur in diesem Sinne gehört auch die Beziehung zur Glückseligkeit zum Wesen der Moral.

Digitized by Google

Demnach bietet das sittlich Gute der Betrachtung verschiedene Seiten dar; verschiedene Beziehungen gehen als Wesensbestandteile in die Sittlichkeit ein. Vor allem mußte eine Beziehung zur menschlichen Natur festgestellt werden; das Sittengesetz wurde als Forderung der Natur erkannt. In zweiter Linie ergab sich eine Beziehung zum Urheber der Natur; das Sittengesetz ist zugleich göttliches Gebot. Und in dritter Linie hat sich eine Beziehung zur Glückseligkeit herausgestellt; das sittlich Gute ist das Naturgemäße, das Gottgewollte und auch das Beseligende. Inwiefern sich diese drei Merkmale zu einem einheitlichen und unauflösbaren Ganzen zusammenschließen, haben die vorausgehenden Erörterungen gezeigt; das Naturgemäße ist von selbst und notwendig auch das Gottgewollte, und in höchster naturgemäßer und gottgewollter Vollkommenheit liegt notwendig die beseligende Kraft. So vereinigen sich diese drei Beziehungen zu einer unlösbaren Einheit, nämlich zum einheitlichen Wesen der Sittlichkeit. Doch sind sie, wie sich aus dem Gesagten ergibt, nicht alle drei im nämlichen Sinne und im gleichen Maße Wesensbestandteile der Sittlichkeit; nur die beiden ersteren, die Forderung der Natur und das göttliche Gebot, haben konstituierende Bedeutung, sind an der Wesensbildung der Sittlichkeit unmittelbar beteiligt, während das Merkmal der Beseligung erst zum fertigen Wesen des Sittlichen hinzukommt. Nur jene beiden sind eigentliche Wesenskonstitutive, während die beseligende Kraft erst durch das Wesen des Guten b e d i n g t ist und nur in diesem Sinne eine Wesenseigenschaft des Guten bildet. Die beseligende Kraft, die vom Guten ausgeht, setzt das Gute als solches schon voraus. Seiner primären Idee und seinem eigentlichen Wesen nach ist das sittliche Leben die Erfüllung einer höchsten, durch die Natur und deren Urheber gesetzten Aufgabe, die Beseligung aber stellt sich in unmittelbarer Verbindung hiemit als natürliche Folge und Begleiterscheinung ein. Immerhin darf die Glückseligkeit als das Ziel des sittlichen Lebens bezeichnet werden; nur ist dann nicht an eine bloße Beseligung, sondern an eine beseligende Vollkommenheit gedacht. Die Glückseligkeit als

Digitized by Google

Ziel ist nicht ein der sittlichen Vollendung übergeordneter Zweck, sondern fällt mit dieser sachlich zusammen. Nicht bloße oder isolierte Beseligung, sondern eine beseligende Vollkommenheit ist das Ziel des sittlichen Lebens und des menschlichen Daseins überhaupt.

b. Wurde bisher das Verhältnis zwischen Moral und Glückseligkeit nach seiner objektiven Seite hin erörtert, so kommt im engsten Zusammenhang hiemit auch eine subjektive Seite in Betracht; von selbst gewinnen die Abmachungen über den sachlichen oder objektiven Zusammenhang zwischen Moral und Glückseligkeit entsprechende Bedeutung für das sittliche Wollen und Handeln. Mit andern Worten, aus der Glückseligkeit wird ein sittliches Motiv, ein Beweggrund des sittlichen Lebens; das Streben nach Glückseligkeit wird zu einem Bestandteil und zu einer besonderen Seite der sittlichen Lebensführung. Ist doch das Streben nach Glückseligkeit, wie es hier gedacht wird, ein Ausfluß sittlicher Gesinnung. An sich und von Natur aus hat der Glückseligkeitsdrang diesen Charakter nicht, ist vielmehr, wie schon hervorgehoben wurde, zunächst nur ein physischer und darum sittlich indifferenter Trieb, der seine Befriedigung sowohl in guten wie in schlechten Objekten suchen kann; und so lange er keine andere Beschaffenheit hat, kann er, wie sich versteht, nicht die Quelle sittlich wertvoller Handlungen sein. Etwas anderes aber ist es, wenn der Glückseligkeitsdrang sittlich geregelt und gestaltet ist, so zwar, daß er sich nicht bloß innerhalb der Grenzen der sittlichen Ordnung hält, sondern seine Befriedigung geradezu im Guten sucht. In diesem Falle geht die sittliche Gesinnung voraus, liegt dem Streben nach Glückseligkeit zu Grunde. Der Mensch ist jetzt gewillt, unter allen Umständen seine Pflicht zu erfüllen; und gerade in der Pflichterfüllung und in der Ausübung des Guten sucht er zugleich seine Befriedigung und seine Seligkeit. Ein solches Streben nach Glückseligkeit ist der Ausfluß einer sittlichen Gesinnung und darum etwas sittlich Wertvolles, ist die Betätigung einer sittlichen Gesinnung und deshalb ein Stück sittlicher Lebenshaltung. Nicht mehr ein physischer Trieb, sondern die sittliche Gesinnung ist jetzt die trei-

Digitized by Google

bende Kraft; der Glückseligkeitsdrang gliedert sich dem sittlichen Leben ein, wird von ihm getragen und genährt. Der Wille, die Seligkeit nur in der Ausübung des Guten zu suchen, ist die Kundgebung einer sittlichen Gesinnung und daher die Quelle sittlich guter Handlungen; der Glückseligkeitsdrang wird zu einer bewegenden Kraft sittlicher Lebensführung. Nicht bloß der Pflichtgedanke und das Gute als solches ist Beweggrund, auch die beseligende Kraft, die dem Guten innewohnt, ist ein Antrieb zum sittlichen Handeln. Weil das Gute seinem Wesen nach zugleich das Beseligende ist, kann auch diese Seite der Sache den Willen ergreifen und zu einer sittlichen Lebensführung beitragen.

Dies auf der einen Seite; der objektive und sachliche Zusammenhang zwischen Moral und Glückseligkeit bringt es mit sich, daß letztere die Bedeutung eines sittlichen Beweggrundes gewinnt. Anderseits ergibt sich aus der besonderen Beschaffenheit jenes Zusammenhanges, daß die Glückseligkeit nur als ein sekundäres und abgeleitetes Motiv in Frage kommt. Sowenig die Glückseligkeit, nach der objektiven Seite hin betrachtet, das P r i n z i p der Sittlichkeit ist, ebensowenig ist sie der A n f a n g der sittlichen Gesinnung; vielmehr kann sie, weil nur Folge und Begleiterscheinung des sittlich Guten, auch als Motiv nur von sekundärer Bedeutung sein. Wie das objektive Wesen des Sittlichen nicht durch die Glückseligkeit begründet wird, sondern zunächst in der naturgemäßen und gottgewollten Lebensordnung und Lebenshaltung besteht, so hat auch die sittliche Gesinnung ihren Ursprung nicht im Glückseligkeitsstreben, sondern in der Hinwendung zum Guten. Nur dadurch entsteht eine sittliche Gesinnung, daß der Wille das Gute ergreift. Gut ist der Wille, wenn er entschlossen ist, unter allen Umständen das Gute zu tun. Wo dieser Wille fehlt, nimmt auch das Glückseligkeitsstreben keinen sittlichen Charakter an, sondern bleibt ein physischer Trieb. Sittlichen Wert erhält dieses Streben erst, wenn der Mensch die Beseligung im Guten sucht, d. h. wenn er bereits von sittlicher Gesinnung beseelt ist. Nur die schon lebendige sittliche Gesinnung kann auch den Glückseligkeitsdrang auf das Gute hinlenken und so zu

Digitized by Google

einer sittlichen Kundgebung gestalten. Nicht aus sich heraus, auf Grund eines natürlichen Triebes, wird das Glückseligkeitsstreben zu einer sittlichen Lebensäußerung, sondern erst auf Grund einer schon wirksamen sittlichen Gesinnung. Nicht der physische Glückseligkeitsdrang ist der Ursprung sittlicher Gesinnung, vielmehr teilt nur die sittliche Gesinnung jenem Drange sittlichen Charakter mit. Ein Glückseligkeitsstreben, das sittlichen Wert haben soll, setzt also die sittliche Gesinnung voraus. Zuletzt und im Wesen ist tugendhafte Gesinnung nicht dadurch bedingt, daß der Mensch nach Glückseligkeit strebt, vielmehr kehrt sich das Verhältnis um, nur tugendhafte Gesinnung und Lebenshaltung führt zur Glückseligkeit; und nur als Ausfluß dieser Gesinnung und Lebenshaltung vermag auch der Glückseligkeitsdrang am sittlichen Handeln teilzunehmen. Das Streben nach Glückseligkeit ist nicht der Anfang der Sittlichkeit und des sittlichen Lebens, sondern nur ein mitwirkender Faktor, geeignet, auf die schon vorhandene sittliche Gesinnung belebend und bestärkend einzuwirken.

Demnach gibt es verschiedenartige sittliche Beweggründe, primäre und sekundäre, wesenhafte und abgeleitete, notwendige und zulässige. Erstere, die primären, wesenhaften und notwendigen Beweggründe sind jene, die mit dem Guten als solchem gegeben sind, damit also, daß das Gute den Willen ergreift und in Bewegung setzt. Sie fließen unmittelbar aus dem Wesen des Guten und haben insofern den Charakter des Primären und Wesenhaften; und sie haben zugleich das Merkmal des Notwendigen, sofern sie nicht umgangen werden dürfen. Gegen das Gute als solches darf der Wille nicht gleichgültig sein, darf sich ihm nicht entziehen, darf sich nicht weigern, die Pflicht zu erfüllen; das Gute, das Seinsollende hat unter allen Umständen zu geschehen. Allein das Gute ist nicht bloß das Seinsollende, sondern auch das Beseligende, und auch unter diesem Gesichtspunkte darf es darum den Willen ergreifen und in Bewegung setzen. Auch die beseligende Kraft des Guten darf Beweggrund des sittlichen Handelns werden. Daß der Mensch verpflichtet ist, dem Guten unbedingt ergeben zu sein, verwehrt es nicht,

Digitized by Google

daß er zugleich durch die beseligende Kraft desselben angezogen wird; im Gegenteil, erst mit einer solchen Haltung scheint die Hingebung an das Gute eine ungeteilte und allseitige zu werden; erst dann, wenn der Mensch das Gesetz nicht bloß erfüllt, sondern hierin zugleich seine Lust und seine Freude findet, scheint sein ganzes Wesen vom Geiste des Guten durchdrungen zu sein. Nur haben beide Arten von Motiven verschiedenen Charakter und verschiedenen Wert, sofern die einen notwendig und unerläßlich, die anderen nur zulässig und wünschenswert sind. Ein Gebot besteht zwar zugunsten der Pflichterfüllung, aber nicht zugunsten des Glückseligkeitsstrebens; dagegen ist dieses Streben vollkommen naturgemäß und sittlich erlaubt, ja, soweit es von sittlicher Gesinnung getragen ist, sittlich wertvoll. Nicht geboten ist ein solches Streben nach Glückseligkeit, wohl aber im Interesse sittlicher Lebenshaltung wünschenswert, da hiedurch die Macht des Guten über den Willen gesteigert wird. Es ist zu wünschen, daß der Mensch nicht bei der nackten Pflichterfüllung stehen bleibt, sondern darin zugleich seine Lebensfreude und seine Beseligung sucht; denn eine solche Seelenverfassung bedeutet einen höheren Grad sittlicher Gesinnung als das nackte Pflichtgefühl. So unbestreitbar der Wille zur Pflichterfüllung das Wesen der sittlichen Gesinnung ausmacht, so ist es doch eine Steigerung dieser Gesinnung, wenn jener Wille nicht mehr mit heftigen Widerständen zu kämpfen, sondern sich zu einer harmonischen Seelenverfassung gestaltet hat; denn je mehr der Wille durch Wünsche und Neigungen unterstützt wird, destomehr erhöht sich die Kraft zur Ausübung des Guten. Erst wenn der Mensch nicht bloß durch das Pflichtgefühl geleitet, sondern durch die Pflichterfüllung zugleich beglückt und beseligt wird, gibt er sich dem Guten mit ganzer Seelenkraft hin.

Hiemit ist auch ausgemacht, inwiefern Lohn und Strafe als sittliche Beweggründe in Betracht kommen. Wie aus dem Bisherigen hervorgeht, ist auch die Sanktion durch Lohn und Strafe eine Einrichtung, die ihren Grund in der Natur der Sittlichkeit hat und deshalb der natürlichen Weltordnung angehört. In der Natur des Guten liegt es, sich

Digitized by Google

durch ein gutes Gewissen und eine einzigartige Befriedigung zu belohnen, und in der Natur des Bösen liegt es, sich durch ein unruhiges und vorwurfsvolles Gewissen zu strafen. Lohn und Strafe sind Begleiterscheinungen des Sittlichen. Auch der Lohn des Guten darf deshalb den Willen bestimmen, wie ihn die Glückseligkeit bestimmen darf; denn gerade die Glückseligkeit ist der Lohn des Guten. Mit einer „lohnsüchtigen" Moral hat dieses Verhältnis nichts zu tun. Der Wille hört nicht auf und darf nicht aufhören, dem Guten unbedingt ergeben zu sein; nur sucht er in der Pflichterfüllung zugleich seinen Lohn und seine Seligkeit. Eine solche Gestaltung sittlicher Motive tut der Reinheit sittlicher Gesinnung keinen Eintrag. Desgleichen ist durch die Pflicht, das Böse unbedingt und um jeden Preis zu meiden, nicht ausgeschlossen, daß der Wille zugleich durch den Gedanken an das strafende Gewissen abgeschreckt wird. Weder der Lohn noch die Strafe ist, so aufgefaßt, dazu angetan, die Lauterkeit sittlicher Triebfedern zu beeinträchtigen, ein Tatbestand, über den sich bereits Plato klar gewesen ist; daß die Gerechtigkeit unter allen Umständen geschätzt, die Ungerechtigkeit unbedingt verworfen zu werden verdient, hat der griechische Philosoph nicht bloß an der Natur der Sache, sondern auch an den Folgen erläutert. Auch in der beseligenden Kraft gelangt eben die Erhabenheit und der einzigartige Wert des Guten zum Ausdruck, wie umgekehrt in den Qualen des schlechten Gewissens die absolute Verwerflichkeit des Bösen fühlbar wird.

2. Kant ist es nun gewesen, der auch in bezug auf das Verhältnis zwischen Tugend und Glückseligkeit dem ethischen Denken eine neue Richtung gegeben hat. In dem entschiedenen Streben, den Eudämonismus zu überwinden, ist er nicht zufrieden, den Glückseligkeitsgedanken von leitender Stelle fern zu halten, ist vielmehr versucht, überhaupt den inneren Zusammenhang zwischen Moral und Glückseligkeit zu lösen. Nicht bloß die Beziehung zum göttlichen Gesetzgeber, sondern auch die zur Glückseligkeit wird gelockert. Moral und Glückseligkeit scheinen ihrem ganzen Wesen nach so verschieden zu sein, daß es schwer hält, beide mit-

Digitized by Google

einander in inneren Zusammenhang zu bringen. Beruht die Moral auf einem Gesetz, so ist die Glückseligkeit „das Bewußtsein eines vernünftigen Wesens von der Annehmlichkeit des Lebens, die ununterbrochen sein ganzes Dasein begleitet"; handelt es sich dort um die Sache reiner Vernunft, so hier um die der Lust, der Selbstliebe und der Sinnlichkeit; wendet sich die Moral an den höheren Willen, so die Glückseligkeit an das niedere Begehrungsvermögen. Ist das Sittliche ein formaler oder apriorischer, so die Glückseligkeit ein materialer oder empirischer Bestimmungsgrund; ist dort die Pflicht, so hier die Neigung die bewegende Kraft. Die Glückseligkeitslehre von der Sittenlehre sorgsam zu unterscheiden, muß deshalb die Analytik der reinen praktischen Vernunft als ihre erste und wichtigste Aufgabe betrachten. Dennoch kann auch Kant nicht umhin, einen inneren Zusammenhang anzuerkennen, wie seine Lehre vom höchsten Gute zeigt. Demgemäß macht für das endliche Vernunftwesen nicht schon die Tugend für sich allein, sondern erst in Verbindung mit der Glückseligkeit das höchste Gut und das letzte Ziel des sittlichen Lebens aus. Die Tugend macht den Menschen zwar der Glückseligkeit würdig und ist insofern deren Bedingung, aber nicht schon die Glückseligkeit selber. Mit Unrecht hat die Stoa gelehrt, daß der Besitz der Tugend auch schon das Bewußtsein der Glückseligkeit mit sich bringt; in Wirklichkeit gewährt auch die pünktlichste Beobachtung des Sittengesetzes keine Bürgschaft für den Eintritt der Glückseligkeit. Es liegt nicht in der Macht des Menschen, seine Lebensverhältnisse so zu gestalten, daß sie im Einklang mit seinem Glückseligkeitsstreben stehen; solches vermag nur der allmächtige Urheber der Natur. Anderseits hält es Kant für ausgeschlossen, daß jener Trieb für immer unbefriedigt bleibt; „denn der Glückseligkeit bedürftig, ihrer auch würdig, dennoch aber derselben nicht teilhaftig zu sein, kann mit dem vollkommenen Wollen eines vernünftigen Wesens, welches zugleich alle Gewalt hätte, ... gar nicht zusammen bestehen". Was die Sinnenwelt versagt, muß deshalb von einer intelligiblen Welt erwartet werden; die Verbindung von Tugend und Glückseligkeit und so die

Digitized by Google

Verwirklichung des höchsten Gutes erfolgt nicht in diesem, sondern erst in einem andern Leben, nicht schon auf Grund der Tugend allein, sondern erst durch einen allmächtigen, heiligen und gütigen Willen. Der Mensch selber vermag sich durch ein sittliches Verhalten der Glückseligkeit zwar würdig zu machen, doch paßt sich die Glückseligkeit nicht von selbst dem Grade und der Höhe der Tugend an. Im Sittengesetz liegt „nicht der mindeste Grund zu einem notwendigen Zusammenhang zwischen Sittlichkeit und der ihr proportionierten Glückseligkeit"; die Einheit von Tugend und Glückseligkeit ist nicht analytischer, sondern synthetischer Natur.

a. Wie ersichtlich, erfährt mit dieser Darstellung der innere Zusammenhang zwischen Tugend und Glückseligkeit vor allen Dingen nach der objektiven Seite eine Lockerung. Die Tugend ist nicht so fast die Ursache und die Quelle als die Bedingung der Glückseligkeit. Die Glückseligkeit wächst für Kant nicht eigentlich aus der Tugend hervor, sondern wird beinahe nur von außen her mit ihr in Verbindung gebracht; der innere Zusammenhang will in einen äußeren übergehen. „Zwei spezifisch ganz verschiedene Elemente" werden im höchsten Gute miteinander in Verbindung gebracht. Nicht so fast die Natur der Tugend als der höchsten Vollkommenheit verlangt den Eintritt der Glückseligkeit, sondern nur der gütige und allmächtige Wille des höchsten Wesens. Tugend und Beseligung wollen nicht mehr so innig miteinander verschmelzen wie Vollkommenheit und Befriedigung, wollen sich nicht mehr zu einem organischen, sondern nur noch zu einem synthetischen Ganzen vereinigen. Die Glückseligkeit hat ihren Grund weniger in der beseligenden Kraft des Guten als in einer Harmonie der äußeren Verhältnisse. Nicht so verteilt Kant die Glückseligkeit auf verschiedene Voraussetzungen, daß die Tugend die eigentliche Ursache ist, entsprechende äußere Verhältnisse aber nur als Bedingungen erscheinen; vielmehr kehrt er das Verhältnis um, die Tugend wird nur als Bedingung gedacht und die eigentliche Ursache in den äußeren Verhältnissen gesucht. Die Tugend macht den Menschen zwar der Glückseligkeit würdig, beseitigt die Hindernisse, die dem Eintritt der Glückseligkeit im Wege

Digitized by Google

stehen, bewirkt aber nicht eigentlich die Glückseligkeit. Kurz, die Tatsache, daß das Gute seiner Natur nach eine beseligende Kraft äußert, daß die Ausübung des Guten und das Streben nach sittlicher Vollkommenheit den Menschen mit höchster Freude und Seelenwonne erfüllt, daß insofern die Beseligung der unmittelbare Ausfluß und das Werk der Tugend ist, diese Tatsache und dieser Zusammenhang wird von Kant zu wenig gewürdigt und noch weniger erklärt. Wäre das sittliche Leben nichts anderes als die Einhaltung einer reinen oder inhaltslosen Form, einer Form, die mit der Idee, dem Wesen und der Bestimmung der Persönlichkeit in keinem inneren Zusammenhang steht, so müßte die beseligende Kraft des Guten allerdings unverständlich bleiben. Kant ist freilich auf dem rechten Wege, wenn er sich jedem Versuch widersetzt, Moral und Glückseligkeit völlig in eins zusammenzulegen, mag dieser Versuch vom Eudämonismus oder von der Stoa angestellt werden. Einerseits tut er dar, daß das Streben nach Glückseligkeit begrifflich etwas ganz anderes ist als das tugendhafte Leben, und daß darum die Glückseligkeit nicht das Prinzip der Sittlichkeit sein kann, anderseits, daß die Tugend zwar Voraussetzung der Glückseligkeit, aber nicht schon die Glückseligkeit selber ist und in diesem Leben den Eintritt einer vollen Glückseligkeit nicht zu gewährleisten vermag; allein so berechtigt diese kritischen Ausführungen sind, so haben sie doch zu keinem positiven Ergebnis geführt. Wie das Verhältnis zwischen Moral und Glückseligkeit tatsächlich geartet ist, hat Kant nicht zu zeigen vermocht. Einen inneren Zusammenhang anzuerkennen, sieht er sich allerdings trotz allem genötigt; die Fassung jedoch, die er diesem Zusammenhang gibt, erweist sich nicht als ausreichend. Gleich dem imperativen Charakter bleibt auch die beseligende Kraft des Guten unerklärt.

b. Noch weniger ist es Kant gelungen, das Verhältnis zwischen Moral und Glückseligkeit nach der subjektiven Seite befriedigend zu gestalten; der innere Zusammenhang löst sich jetzt vollends in ein bloßes Nebeneinander auf. In der Tat, wenn die Beseligung nicht aus der Tugend selber fließt, sondern nur von außen her kommt, wird es schwer halten,

Digitized by Google

das Glückseligkeitsstreben dem sittlichen Handeln innerlich einzugliedern und zu einem Bestandteil sittlicher Lebensführung zu machen. Tugendhaftes Leben und Glückseligkeitsstreben fallen dann innerlich vollständig auseinander, erscheinen als Bewegungen, die höchstens äußerlich einander nähertreten. Die Glückseligkeit wird nicht zum sittlichen Motiv; Kant vermag sich nicht zu denken, wie das Streben nach Glückseligkeit zu einer sittlich wertvollen Regung werden soll. Sittliche Triebfeder ist nur die Pflicht, das Gesetz, das Gebot der reinen Vernunft. Nur aus der Achtung vor dem Gesetz gehen sittlich gute Handlungen hervor, nicht auch aus dem Glückseligkeitsdrang; nur jene Handlungen haben sittlichen Wert, die vom Pflichtgefühl eingegeben sind, nicht auch jene, die aus Neigung entspringen. Im Wesen des sittlichen Handelns liegt es, daß das Gesetz unmittelbarer Bestimmungsgrund ist, das Gute durch sich selbst, nicht durch Neigungen, Gefühle oder Triebe den Willen bewegt. Jede Mitwirkung der Selbstliebe wird durch das Sittengesetz ausgeschlossen; nur das Interesse, das Gesetz zu beobachten, darf maßgebend sein, nicht auch die Rücksicht auf einen Vorteil, der sich daraus ergibt. Wird der Mensch durch Neigungen, nicht durch die Achtung vor dem Gesetz zum Guten bestimmt, so handelt er zwar pflichtmäßig, aber nicht aus Pflicht; sein Verhalten stimmt zwar objektiv mit dem Gesetz überein, ist aber nicht auch subjektiv gut, weil es nicht aus guter Gesinnung fließt, hat zwar das Merkmal der Legalität, aber nicht der Moralität. „Es ist sehr schön, aus Liebe zu Menschen und teilnehmendem Wohlwollen ihnen Gutes zu tun oder aus Liebe zur Ordnung gerecht zu sein, aber das ist noch nicht die echte moralische Maxime unseres Verhaltens"; wir sollen nicht so anmaßend sein, uns über den Pflichtgedanken hinwegzusetzen, sollen das Gute nicht bloß aus Lust und Liebe tun wollen. Wir stehen unter dem Gesetz, wenngleich unter dem Gesetz der eigenen Vernunft, und diesem Gesetz sollen wir uns nicht dadurch entziehen, daß wir einen andern Bestimmungsgrund auf unsern Willen wirken lassen als das Gesetz; nur durch den Gedanken an Pflicht und Schuldigkeit darf unser Ver-

Digitized by Google

halten gegenüber dem Sittengesetz bestimmt werden. Allerdings erreicht sittliche Gesinnung den Grad der Vollendung erst, wenn der Wille das Gesetz g e r n e beobachtet; und die höchste Vollendung der sittlichen Gesinnung besteht darin, daß der Mensch alle Gesetze durchaus gerne erfüllt; allein eine solche Gesinnung ist das Ideal der Heiligkeit und für das Geschöpf unerreichbar. Voraussetzung wäre ja, daß Begierden, die sich dem Guten entgegenstellen, überhaupt nicht mehr möglich sind; denn so lange solche Begierden aufsteigen, muß sich der Mensch überwinden und zur Beobachtung des Gesetzes innerlich nötigen, und dies heißt, daß er das Gute ungern tut. Daher wird es jederzeit notwendig sein, die sittliche Gesinnung „auf moralische Nötigung, nicht auf bereitwillige Ergebenheit" zu gründen, „auf Achtung, welche die Befolgung des Gesetzes, obgleich sie ungern geschähe, f o r d e r t, nicht auf Liebe", die gegenüber dem Gesetz keinen innern Widerstand mehr zu befürchten hat. Dennoch bleibt „die bloße Liebe zum Gesetz" das Ideal, dem der Mensch unaufhörlich entgegenstreben soll. Wird das Ziel auch niemals erreicht, so verwandelt sich doch in dem Maße als man sich ihm nähert, die Achtung und „ehrfurchtsvolle Scheu" in Zuneigung und Liebe; je leichter die Unterwerfung gegenüber dem Gebote fällt, desto mehr geht die Tugend in Heiligkeit über, und das Gebot als solches hört auf. Kant will mit dieser Darstellung einer „moralischen Schwärmerei" entgegentreten, die darauf vergißt, daß die sittliche Gesinnung des Menschen und vermutlich eines jeden Geschöpfes sich nicht über jene Stufe erhebt, die durch die Achtung vor dem Gesetz bezeichnet wird. Im Begriff der Tugend liegt es, aus Pflicht, nicht aus Neigung zu handeln. Die Tugend ist daher eine sittliche Gesinnung, die das Merkmal des Kampfes an sich hat, im Unterschiede von der Heiligkeit, die eine volle Reinheit der Gesinnung und des Willens bedeutet. Es ist Schwärmerei, die Gemüter für edle, erhabene und großmütige Handlungen zu begeistern, unter dem Vorgeben, Bestimmungsgrund ihres Handelns sei nicht die Pflicht, nicht ein Gesetz, das demütigenden Gehorsam verlange und das dem Menschen wie ein Joch auferlegt sei, dem er sich beugen

Digitized by Google

müßte, daß vielmehr der eigene Wille den Menschen bestimme. Dem Geiste des Gesetzes genügt eine solche Handlungsweise nicht; denn nicht bloß eine tatsächliche Übereinstimmung mit dem Gesetz ist gefordert, sondern auch ein entsprechendes Motiv, nicht eine „pathologische", sondern eine moralische Triebfeder. Es ist ein Irrtum, sich mit natürlicher Gutmütigkeit zu schmeicheln und das Gebot für überflüssig zu halten. Edle und erhabene Taten sind allerdings des Lebens und des Preises wert, aber doch nur, soweit sich annehmen läßt, daß sie ganz von dem Geiste der Pflicht, nicht von „Herzensaufwallungen" eingegeben sind. Die Pflicht, „diese ernste, heilige Vorschrift", gestattet unserer Eitelkeit und Selbstliebe nicht, „mit pathologischen Antrieben zu tändeln" und solche Antriebe an die Stelle sittlicher Gesinnung zu setzen; sie verbietet es, „den subjektiven Bestimmungsgrund pflichtmäßiger Handlungen, d. i. die moralische Triebfeder derselben", anderswo zu suchen „als im Gesetze selbst".

Ist dem so, dann haben sich nicht bloß „empfindelnde" Erzieher, sondern zuweilen auch Philosophen, ja sogar die strengsten unter allen, die Stoiker, der moralischen Schwärmerei schuldig gemacht, wenngleich im übrigen die Denkrichtung der letzteren den Geist des Heldenmuts nährt. Wie Kant hervorhebt, gebührt dem Christentum das Verdienst, zum ersten Male ein vollkommen lauteres und dennoch der endlichen Natur angemessenes ethisches Prinzip durchgeführt und so der menschlichen Selbstliebe die nötigen Schranken gezogen zu haben. Auch in diesem Falle zweifelt der Philosoph nicht, daß seine Lehre den Geist der christlichen Moral getreu wiedergibt.

Scheidet also die Glückseligkeit als sittlicher Beweggrund vollständig aus? Kann das Streben nach Glückseligkeit in keiner Weise zu einer sittlichen Lebensführung beitragen? Kant bleibt dabei, daß nur das Gesetz selber die „echte Triebfeder" des sittlichen Handelns ist. Freilich „lassen sich mit dieser Triebfeder gar wohl so viele Reize und Annehmlichkeiten des Lebens verbinden, daß auch um dieser willen allein schon" die Wahl zugunsten einer sittlichen

Digitized by Google

Lebenshaltung ausfallen muß; „und es kann auch ratsam sein", die Aussicht auf die Freuden des sittlichen Lebens „mit jener obersten und schon für sich allein hinlänglich bestimmenden Bewegursache zu verbinden; aber nur, um den Anlockungen, die das Laster auf der Gegenseite vorzuspiegeln nicht ermangelt, das Gegengewicht zu halten, nicht um hierin die eigentliche bewegende Kraft, auch nicht dem mindesten Teile nach, zu setzen, wenn von Pflicht die Rede ist. Denn das würde so viel sein, als die moralische Gesinnung in ihrer Quelle verunreinigen wollen. Die Ehrwürdigkeit der Pflicht hat nichts mit Lebensgenuß zu schaffen; sie hat ihr eigentümliches Gesetz, auch ihr eigentümliches Gericht, und wenn man auch beide noch so sehr zusammenschütteln wollte, um sie vermischt gleichsam als Arzneimittel der kranken Seele zuzureichen, so scheiden sie sich doch alsbald von selbst, und tun sie es nicht, so wirkt das erste gar nicht; wenn aber auch das physische Leben hiebei einige Kräfte gewänne, so würde doch das moralische ohne Rettung dahinschwinden". Der Gedanke an die Freuden, die sich mit sittlicher Lebenshaltung verknüpfen, darf also höchstens herangezogen werden, um die Macht des Bösen überwinden zu helfen. Nur die physische Kraft wird dadurch gesteigert, die sittliche Gesinnung aber getrübt und geschwächt. Durch sittliches Verhalten das Bedürfnis nach Freude und Glückseligkeit befriedigen zu wollen, dünkt Kant unwürdiger „Lebensgenuß"; es erscheint ihm als unmöglich, aus dem Streben nach Glückseligkeit eine Eingebung, einen Bestandteil und ein Motiv sittlicher Lebensführung zu machen. Zwar vereinigen sich Tugend und Glückseligkeit zum höchsten Gute, sind aber in sich, „in Ansehung ihres obersten praktischen Prinzips ganz ungleichartig"; und weit entfernt, „einhellig zu sein", müssen sie „einander in demselben Subjekt gar sehr einschränken und Abbruch tun". Handlungen, die ihren Grund in dem Verlangen nach Glückseligkeit haben, sind „gar nicht moralisch" und tragen nichts zur Begründung der Tugend bei. Zwar gebietet das Sittengesetz nicht, die Ansprüche auf die Glückseligkeit preiszugeben, wohl aber, davon abzusehen, wenn es gilt, die Pflicht zu erfüllen. Auch gebietet das Ge-

Digitized by Google

setz, das höchste Gut zum letzten Ziele unseres Strebens und Handelns zu machen; allein obschon im höchsten Gute die Glückseligkeit eingeschlossen ist, so ist doch nicht sie, sondern das Gesetz „der Bestimmungsgrund des Willens, der zur Beförderung des höchsten Guts angewiesen wird".

Demnach unterscheidet Kant nicht jene beiden Arten von Motiven, von welchen oben die Rede war, sondern kennt nur eine einzige Art von sittlichen Beweggründen, jene nämlich, die mit dem Guten oder Pflichtmäßigen als solchem gegeben sind. Die beseligende Kraft des Guten, der Gedanke an Lohn und Strafe, wird nicht zu einem sittlichen Motiv; vielmehr beschränkt sich das Streben nach Glückseligkeit auf den Rang einer Äußerung der Selbstliebe und erhebt sich insofern zum mindesten nicht über die Stufe des sittlich Indifferenten. Sittliches Handeln und Streben nach Glückseligkeit verschmelzen nicht miteinander, sondern verlaufen nebeneinander. Zeigt sich insoweit eine klare und feste Denkrichtung, so mangelt es in anderen Beziehungen den Kantischen Gedanken gleichwohl an der vollen Geschlossenheit. Vollkommen konsequent ist die Lehre, daß nur die Achtung vor dem Gesetz und nicht auch die Neigung den Willen zum Guten bestimmen darf, doch nicht durchgeführt; auch Kant muß das Ideal darin erblicken, daß die Pflicht nicht mehr mit innerem Widerstreben, sondern gerne, d. h. nicht mehr bloß aus Pflichtgefühl, sondern zugleich aus Neigung erfüllt wird. Weit entfernt, der Reinheit sittlicher Gesinnung Eintrag zu tun, ist jetzt die Neigung dazu bestimmt, diese Gesinnung auf die Stufe der Vollendung zu erheben. Mag Kant berechtigt sein, zu behaupten, daß dieses Ideal für das endliche Wesen nicht völlig erreichbar ist, so geht es auf diesem Standpunkte jedenfalls nicht mehr an, in der Neigung unter allen Umständen eine Trübung der sittlichen Gesinnung zu erblicken; es ist ein Widerspruch, einerseits in der Verbindung von Pflichtgefühl und Neigung den Höhepunkt sittlicher Gesinnung zu erkennen, anderseits die Neigung vom Guten vollständig fernhalten zu wollen. Ebensowenig lassen sich die Darlegungen an einem anderen Punkte miteinander in Einklang bringen. Auf der einen Seite er-

Digitized by Google

scheint das Glückseligkeitsstreben als Kundgebung der Sinnlichkeit und der Selbstliebe und erhebt sich, wie bemerkt, zum mindesten nicht über die Stufe des sittlich Indifferenten; ja es scheint sogar unter diese Stufe herabzusinken, hat doch der Mensch nach Kant das Glückseligkeitsstreben mit dem Tiere gemein. Eine ähnliche Wertschätzung spricht sich aus, wenn Kant jenes Streben als „Lebensgenuß" kennzeichnet, und insbesondere, wenn dadurch angeblich „die moralische Gesinnung in ihrer Quelle verunreinigt" wird. „Die Ehrwürdigkeit der Pflicht hat nichts mit Lebensgenuß", d. h. mit dem Streben nach Glückseligkeit zu schaffen. Und doch soll gerade die Tugend der Glückseligkeit „würdig" machen, eine Auffassung, die unverkennbar in der Glückseligkeit etwas durchaus Gutes, Erhabenes und Würdevolles sieht. Entgegengesetzte Beurteilungen der Glückseligkeit stehen einander gegenüber, einerseits eine niedrige und hedonistische, anderseits eine erhabene und sittliche Auffassung. Auf der einen Seite nimmt auch Kant noch einen gewissen Zusammenhang zwischen Moral und Glückseligkeit an. Tugend und Glückseligkeit verhalten sich zwar nicht mehr wie Vollkommenheit und Befriedigung; aber dennoch besteht noch ein kausales Verhältnis, nur die Tugend macht den Menschen würdig und fähig, in den Zustand der Glückseligkeit einzugehen. Kurz, nach der objektiven Seite wird der Zusammenhang zwischen Tugend und Glückseligkeit nicht vollständig gelöst. Dann scheint auch nach der subjektiven Seite ein Zusammenhang bestehen zu müssen; wenn Tugend und Glückseligkeit innerlich zusammengehören, scheinen auch tugendhaftes Leben und Glückseligkeitsstreben nicht vollständig auseinanderzufallen. Es ist abermals ein Widerspruch, Tugend und Glückseligkeit auf der einen Seite in innere Beziehung zu bringen, auf der andern voneinander vollständig zu trennen. Noch deutlicher und stärker als bei Kant selbst tritt hier der Zwiespalt der Gedanken teilweise bei den Nachfolgern hervor. Auch Fichte will durchaus nicht in Abrede stellen, daß das Gute beseligt, wohl aber, daß sich hieraus ein eigenes sittliches Motiv ergibt. Das Sittliche ist absoluter Selbstzweck, so zwar, daß es seine beseli-

Digitized by Google

gende Kraft nur äußert, wenn solche Wirkungen nicht gewollt sind, also kein Motiv des sittlichen Handelns bilden. Seligkeit fließt nur aus der unbedingten Hingebung an das Gute; dies aber bedeutet, daß kein Gedanke an die Folgen des sittlichen Handelns den Geist lauterster Pflichterfüllung trübt. In das sittliche Handeln darf sich kein eudämonistisches Motiv einschleichen. Und M. Wentscher gibt einerseits zu, daß ernstes sittliches Streben mehr als jede andere Lebenshaltung geeignet ist, den Drang nach Glückseligkeit zu befriedigen, meint aber, daß der Eintritt der Beseligung „immer ein unbeabsichtigter Nebenerfolg bleiben" muß, „dessen Herbeiführung wir den Zusammenhängen der objektiven Wirklichkeit überlassen, ohne ein eigenes Wollen dafür einzusetzen". Diese Anschauung geht also in dem Bestreben, sittliches Handeln und Glückseligkeitsdrang auseinanderzuhalten, noch um einen Schritt weiter als Kant. Während letzterer das Verlangen nach Glückseligkeit zwar von den Beweggründen des sittlichen Handelns ausschließt, aber doch nicht unterdrücken und zurückhalten will, möchte Fichte und Wentscher, daß sich der Mensch nach dieser Seite abwartend verhält. Nur das Gute als solches darf der Gegenstand seines Wollens und seiner Bestrebungen sein, nicht auch der Umstand, daß vom Guten eine Beseligung ausgeht. Indessen trägt diese Auffassung den Widerspruch unverkennbar in den Begriff des Guten hinein. Liegt es doch im Wesen des Guten, daß es mit allem, was es in sich schließt, vom Willen ergriffen werden darf. Das unbedingt Seinsollende kann unmöglich etwas an sich haben, wovor der Wille zurückzuhalten ist; auch gegenüber der beseligenden Kraft, die im Wesen des Guten begründet ist, kann deshalb eine Zurückhaltung des Willens in keiner Weise geboten sein; denn auch in dieser Kraft strahlt das sittlich Gute seine Erhabenheit und seine Würde aus. Kein Zweifel deshalb, daß auch diese Seite des Guten vom Willen erstrebt werden darf. Das Gute wäre nicht mehr das absolut Wertvolle und das unbedingt Seinsollende, wenn es nach irgendeiner Seite dem Willen entzogen werden müßte; die Auffassung Fichtes und Wentschers hebt daher den Begriff des Guten geradezu auf.

Digitized by Google

Das Verhältnis zwischen Tugend und Glückseligkeit findet sonach in der kritischen Ethik keine einheitliche und einwandfreie Darstellung. Wenn wirklich, wie auch Kant zugestehen muß, zwischen beiden sachlich und objektiv ein innerer Zusammenhang besteht, so kann dieser auch für die subjektive Seite der Sache, d. h. für das sittliche Wollen und Handeln, nicht bedeutungslos sein. Wenn das Gute in der Tat beseligt, dann darf der Mensch im Guten zugleich seine Seligkeit suchen. Nicht als ob er die Pflichterfüllung von einer Bedingung oder einer Belohnung abhängig machen dürfte; weil das Gesetz unbedingt gebietet, gibt es keine sittliche Gesinnung ohne den Willen, die Pflicht unter allen Umständen zu erfüllen; mit diesem Gedanken darf Kant auf allgemeine Zustimmung rechnen. Allein dies schließt, wie gezeigt wurde, nicht aus, daß der Mensch in der Pflichterfüllung zugleich seine Freude und seine Seligkeit sucht; vielmehr tritt hiemit nur ein allgemeines Lebensgesetz in Kraft. So sinnlos und widernatürlich es wäre, nur der Lust oder Befriedigung wegen Kunst und Wissenschaft zu treiben, so naturgemäß ist es, in der Erfüllung solcher Lebensaufgaben zugleich seine Befriedigung und seine Lebensfreude zu suchen. Die Befriedigung wird dadurch nicht zum eigentlichen Zweck, sondern bleibt auf den Rang einer Begleiterscheinung beschränkt; wohl aber ist sie insoweit ebenfalls Gegenstand des Strebens. Sie ist zwar nicht das eigentliche, aber ein untergeordnetes Ziel; unmittelbar ist der Wille auf die Erfüllung einer wertvollen Aufgabe gerichtet, mittelbar zugleich auf die damit verbundene Befriedigung. Als Ziel des Strebens aber ist dann die Befriedigung zugleich Motiv oder bewegende Kraft, wenn auch nur von sekundärer Art; und dieses Verhältnis kommt auch mit dem Zusammenhang zwischen Tugend und Glückseligkeit zur Geltung. Mit dem Geiste der Pflicht, mit der unbedingten Hingebung an das Gute verträgt es sich vollauf, daß hierin der Wille auch seine Beseligung sucht. Dann aber wird die Beseligung zum sittlichen Motiv; nicht bloß das Pflichtgefühl, sondern auch das Verlangen nach Glückseligkeit ist jetzt treibende Kraft, jedoch nur in Verbindung mit sittlicher Gesinnung und im An-

Digitized by Google

schluß an sie. Die Seligkeit in der Erfüllung der Pflicht und in der Ausübung des Guten suchen heißt, wie dargetan wurde, eine sittliche Gesinnung betätigen; das Verlangen nach Glückseligkeit ist der sittlichen Gesinnung eingegliedert und zu einer treibenden Kraft sittlicher Lebenshaltung geworden, sowenig auch Kant dieses Verhältnis zu finden wußte. Kant hat darin recht, daß es ohne Pflichtgefühl und ohne Achtung vor dem Gesetz keine sittliche Gesinnung gibt; wo dieses Gefühl und diese Achtung fehlt, vermag niemals ein Glückseligkeitsdrang eine sittliche Gesinnung hervorzurufen; die Achtung vor dem Gesetz bildet in der Tat das Wesen der sittlichen Gesinnung. Allein mit solcher Gesinnung kann das Streben nach Glückseligkeit zu einer inneren Einheit verschmelzen, das Glückseligkeitsstreben kann Bestandteil dieser Gesinnung werden; eine Möglichkeit, die Kant übersehen hat. Kant meint, jeder Versuch, sittliche Gesinnung und Glückseligkeitsstreben einander innerlich näherzubringen, müßte zu einem Eudämonismus führen, dazu also, daß der sittliche Wille sich einem höheren Interesse unterordnet und dienstbar macht; ein Verhältnis, das allerdings mit einer Zerstörung sittlicher Gesinnung gleichbedeutend wäre. In Wirklichkeit läßt sich das Verhältnis auch ganz anders gestalten, so nämlich, daß nicht der Glückseligkeitstrieb, sondern der sittliche Wille das beherrschende Element ist. Nicht die sittliche Gesinnung ordnet sich dann einem höheren Interesse unter, sondern der Glückseligkeitsdrang gliedert sich dem sittlichen Willen ein. Zuletzt und im Wesen wird sittliche Gesinnung nur durch das Pflichtgefühl oder die Achtung vor dem Gesetz begründet; und auch der Glückseligkeitsdrang kann den Charakter eines sittlichen Beweggrunds nur aus solcher Gesinnung schöpfen. Über den Rang eines sekundären Motivs erhebt sich daher die Glückseligkeit nicht, als solches aber behauptet sie ihr Recht. Der Umstand, daß es ohne Pflichtgefühl oder Achtung vor dem Gesetz keine sittliche Gesinnung gibt, hat bei Kant zum Irrtum geführt, daß das Pflichtgefühl oder die Achtung vor dem Gesetz schlechterdings das einzige sittliche Motiv ist.

Digitized by Google

c. Darnach kommt der Fehler Kants auch in diesem Falle darauf hinaus, daß gegenüber dem Eudämonismus nicht die richtige Stellung gefunden wird; so berechtigt Kant ist, den Eudämonismus abzulehnen, so erweist sich doch auch seine eigene Lösung wieder als verfehlt. Mußte früher dargetan werden, daß Kant mit der Widerlegung der eudämonistischen Ethik nicht schon seinen Formalismus gerechtfertigt hat, so hat sich nunmehr gezeigt, daß er auch mit Unrecht zu einem sog. Rigorismus gelangt ist. Daraus, daß die Glückseligkeit nicht als das Prinzip der Sittlichkeit gelten kann, folgt nicht, daß die Sittlichkeit überhaupt keine Beziehung zur Glückseligkeit enthält; und wenn auch das Streben nach Glückseligkeit nicht der Ursprung sittlicher Gesinnung ist, so kann es doch mit dieser Gesinnung zu einem einheitlichen Ganzen verschmelzen. Weder der Eudämonismus noch Kants Rigorismus wird der Sache gerecht. Nicht das war der Fehler des Eudämonismus, daß er überhaupt einen Zusammenhang zwischen Moral und Glückseligkeit angenommen hat, sondern dies, daß er diesen Zusammenhang mißverstanden hat. Kant aber hat dieses Mißverständnis nicht zu berichtigen gewußt. Das Gesagte gilt wie für das Verhältnis zwischen Moral und Glückseligkeit, so auch für das Verhältnis zwischen Pflicht und Neigung. Richtig ist, daß bloße, rein physische Neigungen keine sittliche Gesinnung begründen, keineswegs aber, daß die sittliche Gesinnung mit Neigungen überhaupt nichts zu tun hat. Eine rein natürliche, angeborene Gutmütigkeit kann nicht als sittliches Verdienst angerechnet werden, hat nicht den Charakter und den Wert einer sittlichen Gesinnung; letztere entsteht erst mit dem freien Willensentschluß, die Pflicht zu erfüllen und das Gute zu tun. Erst mit einer freien Hinwendung zum Guten kommt es zu einer sittlichen Gesinnung, nicht schon mit einer bloßen Stimmung oder instinktartigen Neigung. Allein der freie Wille zum Guten schließt keineswegs jede Neigung aus, sondern geht mit der Zeit selbst in eine Neigung über. Oftmals wurde Kant entgegengehalten, daß auch das Pflichtgefühl eine Art Neigung ist, Pflichtgefühl und Neigung also einander nicht unbedingt ausschließen. Noch weniger kann

Digitized by Google

von einem absoluten Gegensatz die Rede sein, wenn der Wille zur Pflicht ein dauernder und gewohnheitsmäßiger wird; ein solcher Wille hat vollends den Charakter einer Neigung. Wird dem Menschen die Ausübung des Guten zur Gewohnheit und zur zweiten Natur, so leitet ihn nicht mehr bloß das nackte Pflichtgefühl, sondern eine bleibende Gesinnung und so eine dauernde Geneigtheit zum Guten. Weit entfernt also, jede Neigung auszuschließen, hat das befestigte Pflichtgefühl und die sittliche Gesinnung als eine bleibende Willensrichtung selber das Merkmal der Neigung an sich; und zweifellos ist, daß diese Neigung dem Wert der sittlichen Gesinnung nicht den mindesten Eintrag tut. Ist doch eine solche Neigung nicht etwa eine natürliche und glückliche Anlage, sondern das Werk der Übung. Durch fortgesetztes sittliches Handeln hat sich der Mensch diese Neigung anerzogen; sie ist das Resultat sittlicher Anstrengung und daher etwas sittlich Gutes. Ja, sie fällt geradezu mit sittlicher Gesinnung zusammen. Kant hat unterlassen, zwischen physischer und sittlicher Neigung zu unterscheiden. Nur erstere ist außerstande, sittlich gute Handlungen hervorzubringen, ist vielmehr tatsächlich geeignet, die Reinheit sittlicher Gesinnung herabzudrücken. Ganz anders aber verhält es sich mit einer s i t t l i c h e n Neigung, mit einer Neigung, die aus einer anhaltenden Betätigung des Pflichtgefühls hervorgeht und mit bleibender sittlicher Gesinnung identisch ist; durch eine Neigung dieser Art wird der sittliche Wille keineswegs gefährdet, sondern umgekehrt verstärkt und vervollkommnet, wie ja Kant selber gestehen mußte. Sowenig er zugeben wollte, daß sich in der Wirklichkeit menschliche Tugend über die Stufe des Kampfes und des Gegensatzes zwischen Pflicht und Neigung erhebt, als das Ideal erschien ihm doch die Aussöhnung von Pflicht und Neigung. Nur eine Neigung, die aller sittlichen Gesinnung vorausgeht, ist ohne sittlichen Wert, nicht auch eine Neigung, die aus sittlicher Gesinnung fließt und mit ihr zusammenfällt. Kant hat den Eudämonismus mit dem entgegengesetzten Extrem vertauscht, wie auch ersichtlich wird, wenn dem Gedanken noch eine etwas andere Wendung gegeben wird. Es war verkehrt, wenn der

Digitized by Google

Eudämonismus die Sittlichkeit aus Trieben und Neigungen erklären wollte, weshalb Kant demgegenüber mit Recht betont, daß die Sittlichkeit ihrem Wesen nach Ordnung, Pflicht und Gesetz ist. Nicht als das Gewollte oder Begehrte, als das Erstrebte oder Erstrebenswerte, sondern als das Seinsollende muß das Sittliche begriffen werden. Dies besagt aber nicht, daß das Sittliche das Merkmal des Erstrebenswerten ausschließt; vielmehr ist das unbedingt Seinsollende und das absolut Gute von selbst auch das Erstrebenswerte. Nicht das war der Fehler des Eudämonismus, daß er überhaupt das Merkmal des Erstrebenswerten mit dem Sittlichen in Verbindung brachte, sondern dies, daß er es an die erste Stelle setzte und so das eigentliche Wesen des Sittlichen gewinnen wollte; seinem eigentlichen Wesen nach ist das sittlich Gute nicht das Erstrebte oder Erstrebenswerte, sondern das Seinsollende, das Gesetz, die Ordnung, deren Befolgung den Menschen auf die Stufe höchster Vollkommenheit und zugleich höchster Seligkeit erhebt. Aber gerade deshalb, weil auch das letztere Moment in das Wesen der Sittlichkeit eingeht, wendet sich das Gute nicht bloß an den Willen zur Pflicht, sondern auch an das Streben nach Freude und Glückseligkeit. Der Mensch s o l l nicht bloß das Gute tun, er d a r f in der Ausübung des Guten zugleich seine Freude und seine Seligkeit suchen. Die erstere Formel erschöpft die Beziehung des Menschen zur Sittlichkeit nicht; nicht bloß durch die Pflicht als solche ist der Mensch an das Gute gebunden, auch durch den Glückseligkeitsdrang ist er daran gefesselt. Das sittlich Gute ist nicht bloß das Seinsollende, sondern auch das höchste Gut, das im höchsten Maße Erstrebenswerte. Nicht bloß als sittliche Gesinnung, sondern auch als Glückseligkeitsdrang darf sich die Neigung an der Ausübung des Guten beteiligen; und mit der Neigung werden auch Lust und Liebe sittliche Motive. Das Gute mit Lust und Liebe tun, in dem Sinne, daß der Mensch in der Pflichterfüllung seine Freude sucht, ist nimmermehr der Ausfluß eines „schwärmerischen" Wesens, sondern das untrügliche Zeichen einer echt sittlichen Gesinnung. „Schwärmerei" wäre es, wenn die Übereinstimmung mit dem Gesetz ihren Grund

Digitized by Google

nur in einer natürlichen Gemütsverfassung hätte, nur von Gefühlen oder instinktiven Regungen eingegeben wäre. Gegenüber einer solch romantischen Gefühlsmoral hat Kant mit Recht geltend gemacht, daß die sittliche Gesinnung nicht Sache des Gefühls, sondern der Vernunft und des freien Willens ist, ihrem Wesen nach auf Grundsätzen und freien Entschlüssen beruht; dadurch aber ist nicht ausgeschlossen, daß die Durchführung einer solchen Gesinnung von Gefühlen der Lust und der Freude begleitet ist. Ganz mit Unrecht wittert Kant in solchen Gefühlen schon Eudämonismus, in der Meinung, daß es im Grunde nicht auf das Gute als solches, sondern auf die Befriedigung eines natürlichen Triebes abgesehen sei, das Gute nicht seiner selbst wegen ergriffen werde, sondern einem andern Zwecke diene. Daß diese Auffassung eine vollendete Mißdeutung des Sachverhalts ist, liegt auf der Hand. Als ob es Eudämonismus wäre, seine Freude in edler Lebenstätigkeit zu suchen; als ob hier das Verhältnis so gedacht wäre, daß die Freude der eigentliche Zweck und die Tätigkeit nur das Mittel dazu wäre; als ob nicht gerade das Bewußtsein, eine wertvolle Lebensarbeit zu vollbringen, der Grund der Freude wäre. Genau so aber ist das Verhältnis geartet, wenn das sittliche Wesen das Gute mit Lust und Liebe tut und hierin seine Befriedigung und seine Seligkeit findet. Nicht Eintrag geschieht sittlicher Gesinnung mit solcher Gestaltung der Motive, vielmehr erreicht der sittliche Wille den Grad der Vollendung. Das Gute mit Liebe und Freude tun, ist ein höherer Grad sittlicher Gesinnung, als es mit innerem Widerstreben und im Kampfe mit den Neigungen tun. Es gehört nicht zum Wesen der Pflicht, mit den Neigungen im Kampfe zu liegen; so häufig auch und so gewöhnlich dieser Kampf sein mag, auf höheren Stufen der sittlichen Gesinnung treffen Pflicht und Neigung dennoch zusammen. Die Erfüllung der Pflichten soll eine freudige sein. Ein frischer und froher Wille ist das Ziel der sittlichen Erziehung; Freudigkeit gehört zur rechten Willensbildung. Nicht jede Mitwirkung von Gefühlen und Neigungen verwandelt die Tugend in Sentimentalität, wie Kant befürchtet. Nur Neigungen, die bloß Sache des Herzens,

Digitized by Google

nicht auch des Willens wären, würden den sittlichen Wert der Gesinnung in Frage stellen; Neigungen jedoch, die mit einem festen und starken Willen gegeben sind, befinden sich mit männlicher Tugend und echt sittlicher Gesinnung im vollsten Einklang. Wieder hat Kant verschiedene Arten von Neigungen nicht auseinandergehalten; mit dem Unterschied zwischen physischen und sittlichen Neigungen wird auch der zwischen Herzens- und Willensneigungen außer acht gelassen.

Demgemäß trifft es nicht zu, daß nur der niedere oder sinnliche, nicht auch der sittliche Wille von Gefühlen bestimmt wird; der sittliche Wille schließt die Mitwirkung von Gefühlen keineswegs aus. Die weitverbreitete Anschauung allerdings, daß die Gegenstände den Willen überhaupt nur durch Gefühle zu bestimmen vermögen, daß es ohne Lust- oder Unlustgefühle keine Willenstätigkeit gibt, hat keine Berechtigung; nicht immer und nicht in jedem Falle hängt die Willensentscheidung mit Gefühlen zusammen. Richtig aber ist, daß keine Klasse von Willensobjekten die Gefühle ausschließt; mit allen Willensobjekten können Lustgefühle verbunden sein, auch mit den Objekten des sittlichen Willens. Kant bleibt in einem hedonistischen Lustbegriff befangen; so ablehnend er sich gegen den Eudämonismus verhält, dessen Lustbegriff eignet er sich dennoch an. Wie er dem Eudämonismus einen niederen, der Selbstliebe und Sinnlichkeit angepaßten Glückseligkeitsbegriff entnimmt, so auch eine niedere Einschätzung der Lustgefühle. Auch in den Gefühlen will er nur die Äußerung des Egoismus entdecken; gleich dem Glückseligkeitsgedanken nehmen auch die Gefühle einen Charakter an, der einen inneren Zusammenhang mit der sittlichen Gesinnung unmöglich macht. Mit dem Glückseligkeitsbegriff teilt der Lustbegriff auch den hedonistischen Charakter. Tätigkeit und Lust werden vom Hedonismus zueinander nicht in das richtige Verhältnis gebracht, werden nicht wie Zweck und Begleiterscheinung, Lebensentfaltung und Befriedigung, sondern wie Mittel und Zweck aufeinander bezogen; die Lustgefühle gelten als der eigentliche Zweck aller Lebenstätigkeit. Diese Auffassung der Lustgefühle wird nun von Kant zwar vom sittlichen

Digitized by Google

Leben mit aller Sorgfalt ferngehalten, im übrigen aber dennoch beibehalten; im Bereich der Sinnlichkeit bedeutet auch für Kant ein Streben nach Lust den Sinn der Lebenstätigkeit. Nicht dadurch gewinnt Kant Raum für einen ethischen Idealismus, daß er dem Verhältnis zwischen Tätigkeit und Lust einen andern Charakter gibt als der Hedonismus, sondern dadurch, daß er dieses Verhältnis vom Bereich der Sittlichkeit ausschließt und auf ein engeres Gebiet zurückdrängt. Die hedonistische Lust- und Lebensauffassung wird nicht preisgegeben und überwunden, sondern nur vom sittlichen Leben ferngehalten. Die hedonistische Denkweise bleibt, nur wird ihr Geltungsbereich eingeschränkt. Nicht bloß ein Gegensatz zum Hedonismus und Eudämonismus liegt bei Kant vor, sondern auch eine Abhängigkeit. Es ist hedonistisch gedacht, wenn Kant befürchtet, daß jede Mitwirkung von Lustgefühlen das sittliche Handeln zu einem bloßen Mittel herabdrücken, die Lust aber zum eigentlichen Zweck erheben würde; von einem hedonistischen Lustbegriff aus kämpft er gegen Gefühle und Neigungen, durch eine hedonistische Lustauffassung wird er verhindert, Lust und Neigung zu sittlichen Motiven zu gestalten. Tätigkeit und Lust treten inhaltlich zueinander in kein inneres Verhältnis. Kant meint, sich das Verhältnis so denken zu sollen, daß das Lustbedürfnis unabhängig von seinem Gegenstande und von der Beschaffenheit der Handlung in Wirksamkeit tritt. Die Lust wird völlig abstrakt genommen, ohne Rücksicht auf einen bestimmten Gegenstand oder Lebensinhalt; die Lust als solche, die Lust im allgemeinen bezeichnet das Ziel des Strebens. Nicht die besondere Beschaffenheit des Gegenstandes oder der Tätigkeit bedingt den Wert der Lust, die Lust als solche ist das Wertvolle und Erstrebenswerte. Allerdings übersieht Kant nicht, daß die Lustempfindungen entsprechend ihren Inhalten qualitativ verschieden sind, meint aber, daß dieser Unterschied für die motivierende Kraft und Bedeutung der Lustgefühle nicht in Betracht komme; sofern die Lustgefühle Motive seien, den Willen in Bewegung setzen, verdanken sie diese Eigenschaften dem Lustcharakter als solchem. Ist es aber die Lust als solche,

Digitized by Google

was den Willen anzieht, so verhalten sich Tätigkeit und Lust wirklich wie Mittel und Zweck. Die Lust ist nicht der unmittelbare Reflex und die naturgemäße Begleiterscheinung der Tätigkeit, sondern das höhere Ziel; sie ist nicht der Ausdruck einer wertvollen Tätigkeit, sondern teilt der Tätigkeit den Wert erst mit. Das Verhältnis wird nicht so gedacht, daß der Mensch in einer wertvollen Tätigkeit seine Lust und seine Freude sucht; vielmehr wird die Tätigkeit als solche und für sich genommen überhaupt nicht erstrebt, sondern bloß der Lustgefühle wegen. Und dieses Verhältnis müßte, so fürchtet Kant, auch auf dem Gebiete der Sittlichkeit Platz greifen, falls Lustgefühle als Motive zugelassen würden; ein Hedonismus und mit ihm eine Zerstörung der sittlichen Gesinnung müßte die unmittelbare Folge sein. Nur durch Ausschluß der Lustgefühle kann deshalb die Reinheit der sittlichen Gesinnung gewahrt werden. In der Tat wird also Kant durch einen hedonistischen Lustbegriff abgehalten, Lustgefühle als sittliche Motive gelten zu lassen. Daß dieser Lustbegriff auf keinem Lebensgebiete der Wirklichkeit gerecht wird, daß die Stellung der Lust innerhalb der Lebenstätigkeit allgemein eine andere ist, als hier angenommen wird, daß es zur Wahrung der Reinheit sittlicher Gesinnung nicht der Fernhaltung, sondern nur einer andern und richtigen Auffassung der Lustgefühle bedarf, all das hat Kant übersehen. Daß es der Entschluß, die Lust und Freude in der Ausübung des Guten zu suchen, nicht auf die Lust als solche abgesehen hat, sondern auf Lustgefühle von einer ganz bestimmten Art und mit einem ganz bestimmten Inhalt, daß gerade dieser Inhalt das eigentliche Ziel des Strebens bildet und den Wert der Lustgefühle begründet, daß die Lust und Freude am Guten eben dieses Gute als Zweck betrachtet, keineswegs aber einem allgemeinen Luststreben unterordnen will, all das hat Kant, von hedonistischer Betrachtungsweise beherrscht, abermals unbeachtet gelassen. Von seinem Lustbegriff aus hat Kant freilich allen Anlaß zur Befürchtung, mit einer Zulassung von Gefühlen das sittliche Handeln physischen Trieben auszuliefern; denn ein Luststreben, das auf die Lust als solche geht und nicht mit

Digitized by Google

der Lebenstätigkeit zu einer inneren Einheit verschmilzt, dringt über einen physischen Trieb nicht hinaus; Kant hat sich der Möglichkeit beraubt, daraus eine sittliche Regung zu machen. Weil Neigungen und Gefühle für die hedonistische Denkweise ihren Inhalt nicht von der sittlichen Gesinnung empfangen, sondern unabhängig von ihr lebendig sind und auf ein eigenes Ziel lossteuern, fließen sie mit ihr nicht zur Einheit zusammen; anders Neigungen und Gefühle, die aus sittlichem Boden sprießen, durch sittliche Gesinnung geweckt werden und darum eine Auswirkung dieser Gesinnung bedeuten. Statt die Lustgefühle, wie es das Leben zeigt, in ihrer inneren Einheit mit der Tätigkeit zu erfassen, isoliert sie Kant und trennt er sie von ihren Inhalten und Gegenständen; im vollsten Widerstreit mit der Wirklichkeit nimmt er sie vollkommen abstrakt und denkt er sie allgemein als Ausfluß des Egoismus, mögen sie auch in Verbindung mit edelster Tätigkeit auftreten. Als ob die Freude am Guten etwas mit Egoismus zu tun hätte. Die Tatsache, daß es in der Natur aller normalen Lebenstätigkeit liegt, Gefühle der Freude und Befriedigung hervorzurufen, Gefühle, die deshalb mit den natürlichen Motiven aller Lebenstätigkeit zu einem einheitlichen Ganzen verwachsen, wird von Kant nicht gewürdigt. Während sich in Wirklichkeit die Lustgefühle ihrem Inhalte, ihrem Charakter und ihrem Werte nach der Tätigkeit auf das engste anschließen, löst Kant diesen natürlichen Zusammenhang auf, um die Lust nach hedonistischer Art gegenüber der Tätigkeit zu verselbständigen und zu einem eigenen, und zwar egoistischen Lebenszweck zu erheben. Hier steht der Philosoph des kategorischen Imperativs nicht bloß negativ, sondern auch positiv unter dem Einfluß des Eudämonismus. Nicht das ist in seinen Augen der Fehler der eudämonistischen Ethik, daß sie Lust und Tätigkeit zueinander in ein verkehrtes Verhältnis bringt, sondern dies, daß sie dieses Verhältnis nicht auf das empirische Wollen beschränkt. Auch Kant vermag sich das Verhältnis zwischen Lust und Tätigkeit nur eudämonistisch zu denken; und das ist der Grund, warum er die Gefühle von den sittlichen Beweggründen ausschließt.

Digitized by Google

3. Geht demnach der sachliche Irrtum des Kantischen Rigorismus darauf zurück, daß es nicht gelingt, gegenüber dem Eudämonismus den richtigen Standort zu finden, so ist daneben auch ein methodischer Fehler im Spiele. Wie Kants Formalismus durch einen allzu begrenzten historischen Gesichtskreis verursacht ist, nämlich durch die historisch unhaltbare Annahme, daß ein ethischer Idealismus nur in der Gestalt eines Formalismus möglich ist, so hat es mit Kants Rigorismus eine ganz ähnliche Bewandtnis. Daß Kant mit bedeutsamen Erscheinungen und Typen des ethischen Denkens nicht vertraut ist, wird seiner Ethik abermals zum Verhängnis. Auch die Meinung, der Reinheit sittlicher Gesinnung nur mit Hilfe eines Rigorismus gerecht zu werden, hätte bei einem erweiterten Gesichtskreis nicht aufkommen können; ein Blick auf die entferntere Vergangenheit hätte gezeigt, daß sich dieses Ziel erreichen läßt, ohne daß die Mitwirkung von Gefühlen und Neigungen irgendwie ausgeschaltet wird. Wieder genügt ein Hinweis auf Aristoteles, um der Ethik Kants die Grundlage zu entziehen. Der griechische Philosoph entwickelt einen vollständig reinen ethischen Idealismus, obschon er auch den Glückseligkeitsgedanken tief in seine ethische Gedankenwelt hineinstellt. Ja, Aristoteles bezeichnet die Glückseligkeit als das höchste Gut und als das letzte Ziel des menschlichen Lebens und des sittlichen Handelns. Nur ist es keineswegs eine Glückseligkeit im eudämonistischen oder hedonistischen Sinne, nicht eine bloße Beseligung, der sich die sittliche Vollkommenheit als dem höheren Ziele unterzuordnen hätte; vielmehr deckt sich die aristotelische Glückseligkeit mit beseligender Tugend oder Vollkommenheit. Die Glückseligkeit besteht darin, daß der Mensch in der Erfüllung einer höchsten Aufgabe, in der höchsten Vollendung oder sittlichen Tugend zugleich seine höchste Befriedigung findet. Gewinnt so Aristoteles vor allem nach der objektiven Seite den engsten Zusammenhang zwischen Moral und Glückseligkeit, so weiß er denselben auch nach der subjektiven Seite durchzuführen; das Streben nach Glückseligkeit findet seinen Platz unter den sittlichen Beweggründen; Neigungen und Gefühle wer-

Digitized by Google

den vom sittlichen Handeln durchaus nicht ferngehalten, sondern hiezu positiv und in der ausgiebigsten Weise herangezogen. Ja, die Beziehung zum Gefühlsleben gehört zum Wesen der Tugend; die Tugend ist ihrem Begriffe nach nicht bloß das Werk der Vernunft und des freien Willens, auch Affekte und Gefühle sind daran beteiligt. Wenigstens die vollkommene Tugend kann sich der griechische Philosoph nicht ohne diesen Faktor denken. Der nackte Wille und der bloße Entschluß mag im einzelnen Falle zur Ausübung des Guten genügen, allein der volle Begriff einer tugendhaften Lebenshaltung verwirklicht sich noch nicht; dazu gehört vielmehr neben einzelnen Entschlüssen auch eine dauernde Gesinnung. Die Tugend ist mehr als ein vorübergehender Wille zum Guten, sie ist bleibende Willens- und Lebensrichtung, befestigte Verfassung und Haltung der Persönlichkeit. Mit einer bleibenden Willensrichtung aber geht der bloße oder nackte Wille von selbst in den Affekt über. Im Begriffe der Tugend liegt es darum, daß der Mensch nicht bloß durch Entschlüsse, sondern auch durch Gefühle und Neigungen zum Guten angetrieben wird. Im vollen Sinne tugendhaft ist der Mensch erst, wenn ihm das Gute zur zweiten Natur geworden und daher nicht mehr mit innerem Widerstreben verbunden ist. Erst wer das Gute mit Lust und Liebe tut, ist wirklich tugendhaft; zur Vollendung der Tugend gehört auch die Freude am Guten. In diesem Sinne hat es die Tugend ihrem Wesen nach mit Gefühlen zu tun; die Gefühle stellen sich in den Dienst der Tugend und werden zu Beweggründen des sittlichen Handelns. Auch Aristoteles erblickt im Streben nach Lust und Freude einen allgemeinen und unausrottbaren Trieb, einen Trieb, der deshalb für die Gestaltung des Lebens von der größten Wichtigkeit ist. Die Gefühle der Lust und der Unlust werden als die allgemeinsten Triebfedern des menschlichen Lebens erkannt. Immer wieder verlangt der Mensch nach Lust, und der Unlust will er um jeden Preis entgehen. Diese Motive sind es darum, die das Leben vor allen Dingen steuern; und daraus erhellt ihre große Bedeutung für einen sittlichen Lebenswandel. Alles kommt darauf an, daß die Gefühle für

Digitized by Google

das Gute gewonnen und zu sittlichen Motiven gestaltet werden; das sittliche Leben muß zugleich von den Gefühlen getragen werden, wenn es gesichert sein soll. An eine Ausrottung der Gefühle zugunsten der Sittlichkeit ist nicht zu denken; es besteht nur die Möglichkeit, das Streben nach Lust mit den sittlichen Forderungen in Einklang zu bringen und so dem Guten dienstbar zu machen. Es muß dazu kommen, daß der Mensch seine Freude im Guten sucht; dann erst ist die sittliche Lebenshaltung sichergestellt. Weil nun einmal das Verlangen nach Lust im Leben eine ausschlaggebende Rolle spielt, kann ohne seine Mitwirkung das Gute nicht zur Herrschaft gelangen. Der Glückseligkeitstrieb muß mit der sittlichen Ordnung zusammengestimmt werden und mit sittlicher Lebenshaltung in eins zusammenfließen; dann erst ist das Gute im menschlichen Willen auf die Dauer befestigt.

So kennt Aristoteles zweierlei sittliche Motive, solche, die mit dem Guten unmittelbar gegeben sind, und solche, die dadurch bedingt sind, daß sich mit sittlicher Lebenshaltung Gefühle der Lust und Befriedigung verbinden. Mit dem tugendhaften Leben verschmilzt das Streben nach Glückseligkeit zu einem einheitlichen Ganzen; der Tugendhafte wird nicht bloß durch das Gute als solches, sondern auch durch die Freude am Guten bestimmt. Der Umstand, daß das Leben überhaupt von Lust- und Unlustgefühlen getragen wird, soll dem sittlichen Handeln zugute kommen; die Tugend knüpft an das allgemeine Streben nach Glückseligkeit an, um ihm die Richtung zum sittlich Guten zu geben. So liegt es im Wesen der Tugend, den Menschen nicht bloß in den Zustand der Vollendung zu erheben, sondern zugleich den angeborenen Glückseligkeitsdrang zu befriedigen. So wichtig aber auch dem griechischen Philosophen die Gefühle als sittliche Motive sind, so weit ist er davon entfernt, sie als die einzigen oder auch nur primären Motive des sittlichen Handelns zu betrachten; vielmehr sieht er in ihnen nur untergeordnete und abgeleitete Motive, die eigentlichen Motive aber sind jene, die im Guten als solchem begründet sind. Die Lustgefühle bezeichnen nicht etwa den höheren Zweck, dem

Digitized by Google

sich das sittliche Handeln dienstbar zu machen hätte, sondern nur ein Hindernis, das zugunsten einer tugendhaften Lebensführung aus dem Wege zu räumen ist. Nicht darauf ist es abgesehen, das sittliche Handeln einem allgemeinen Lustbedürfnis unterzuordnen; vielmehr gilt es, das Lustbedürfnis den sittlichen Vorschriften unterzuordnen; der an sich blinde Glückseligkeitsdrang soll sittlich geregelt und so dem sittlichen Lebenszweck dienstbar gemacht werden. So nimmt für Aristoteles die Tugend den Charakter einer harmonischen Seelenverfassung an. Zur vollendeten Tugend gehört, daß das Gute nicht mehr den Trieben und Leidenschaften abgerungen werden muß, sondern ohne inneren Widerstand ausgeführt wird. Sinnliche Begierden brauchen nicht mehr von Fall zu Fall besiegt zu werden, sie sind endgültig besiegt. Selbstbeherrschung und siegreicher Kampf ist zwar ein Durchgangsstadium, aber nicht der Höhepunkt der Tugend; nicht siegreicher Kampf, sondern siegreiche Harmonie ist das Ziel sittlichen Strebens.

Daß Kant diesen Tugendbegriff übersehen hat, ist nicht zweifelhaft. Ein bedeutsamer Versuch, den Gegensatz zwischen Pflicht und Neigung, Moral und Glückseligkeit auszugleichen, ist ihm damit entgangen. Hier hätte Kant ersehen können, daß es möglich ist, die Reinheit sittlicher Gesinnung auf das höchste zu steigern, ohne Neigungen und Gefühle vom sittlichen Handeln auszuschließen. Das aristotelische Tugendideal hätte ihm zeigen können, daß eine Mitwirkung solcher Motive keineswegs notwendig eine bloße Gefühlsmoral zur Folge hat, sondern über eine Geistesverfassung, die Kant als „Schwärmerei" und „empfindelnde" Weichherzigkeit kennzeichnet, hoch erhaben sein kann; die Ethik des Aristoteles stellt einen ganz anderen Typus dar als die von Kant mit Recht verpönte romantische Gefühlsmoral. Sosehr die aristotelische Tugend den ästhetischen Anstrich zur Schau trägt, sowenig wird sie dadurch des sittlichen Ernstes und der sittlichen Würde beraubt. Zunächst ist eben auch bei Aristoteles die Tugend nicht das Werk der Neigungen und Gefühle, sondern der Vernunft und des freien Willens; und erst in Unterordnung gegenüber der Vernunft und dem

Digitized by Google

freien Willen gehen auch die Affekte in den Tugendbegriff ein. Die aristotelische Tugend wurzelt nicht ausschließlich in der Vernunft und im Willen, ist nicht bloß Willens-, sondern auch Gefühlsrichtung; aber noch weniger hat sie ihren Grund ausschließlich oder auch nur vorwiegend in den Gefühlen. Die Gefühle ruhen nicht auf sich selbst, sondern gehorchen einem höheren Gesetz; sie haben zwar Anteil an der Begründung der Tugend, aber doch nur in Unterordnung unter die Herrschaft der Vernunft. Ungeregelten Affekten und Gefühlen darf die Führung des Lebens nicht anvertraut werden; das Recht, leitendes Prinzip zu sein, steht nur der Vernunft zu. Aristoteles will zwar nicht auf die Mitwirkung der Affekte und Gefühle verzichten, hält aber diese Regungen in strenger Zucht. Mag seinem Tugendideal das Merkmal der Anmut noch so deutlich aufgeprägt sein, der Ernst uneingeschränkter Vernunftherrschaft wird dadurch nicht abgeschwächt. Die seelische Harmonie, die durch die Tugend verwirklicht wird, beruht nicht auf einer glücklichen Naturanlage, sondern ist das Werk sittlicher Anstrengung. Wenn auch dem griechischen Denker die harmonische Seelenverfassung, der das Gute keine ernstlichen Schwierigkeiten mehr bereitet, höher steht als der starke Wille, der das Gute den inneren Widerständen abringt, so ist doch keine Harmonie gemeint, die den starken Willen umgehen möchte. Der feste Wille, der sich im Kampfe bewährt, wird keineswegs als überflüssig betrachtet; nur bezeichnet er nicht schon den Abschluß, sondern erst einen niederen Grad der Tugend; und für immer bildet der freie, von der Vernunft geleitete Wille das Wesen und die Seele der sittlichen Gesinnung. Die ästhetische Denkrichtung ordnet sich der ethischen unter. Mit dem Ernst und dem männlichen Charakter einer Vernunftherrschaft weiß der Grieche die Weichheit einer Herrschaft der Gefühle zu verbinden. Während Kants Rationalismus der Tugend zwar die Züge des Erhabenen und Würdevollen, aber auch die des Herben und Rigorosen verleiht, und während die Weichheit einer einseitigen Gefühlsmoral in Weichlichkeit und Rührseligkeit ausartet, weiß Aristoteles Anmut und Würde mit-

Digitized by Google

einander zu verschmelzen. Das ästhetische Moment wird nicht in dem Maße betont, daß die Echtheit der sittlichen Gesinnung darunter leiden müßte. Es war also ein Irrtum, wenn Kant meinte, den Eudämonismus und die bloße Gefühlsmoral nur mit seinem Rigorismus vermeiden zu können; die aristotelische Ethik zeigt, daß auch noch andere Wege offen stehen, daß es möglich ist, Neigungen und Gefühle im weitesten Umfange zum sittlichen Wollen und Handeln heranzuziehen, ohne zu einem Eudämonismus oder einer bloßen Gefühlsmoral zu gelangen.

4. Ein Blick in die aristotelische Ethik wäre endlich auch geeignet gewesen, die Unzulänglichkeit des hedonistischen Lustbegriffs erkennen zu lassen. Schon Aristoteles hatte nämlich Anlaß, sich mit dem Hedonismus auseinanderzusetzen und ihm gegenüber zu zeigen, daß er das Wesen der Lust und deren Stellung im Leben völlig verkennt. Nicht ein aller Tätigkeit übergeordnetes Ziel ist die Lust, sondern eine unmittelbare Begleiterscheinung der Tätigkeit, eine Erscheinung, die deshalb nach Inhalt und Wesen mit der Tätigkeit auf das engste verknüpft ist. Sie ist ein Reflex der Tätigkeit und teilt deshalb deren Inhalt und Charakter. Der Inhalt der Tätigkeit ist auch der Inhalt der Lust. Die Lustgefühle sind daher nicht etwas inhaltlich und qualitativ Einheitliches, sondern weisen die mannigfachsten und größten Unterschiede auf. Sie sind spezifisch verschieden, je nachdem sie von erlaubten oder unerlaubten, reinen oder unreinen Dingen herstammen, und haften mit ihrer Beschaffenheit so sehr am Gegenstande, daß es gar nicht möglich ist, etwa die Freuden der Gerechtigkeit zu empfinden, ohne gerecht zu sein, oder die Freuden der Musik zu empfinden, ohne musikalisch zu sein. So verschieden die Tätigkeiten sind, ebenso verschieden auch die dazu gehörigen Lustempfindungen; so gut sinnliche und geistige Tätigkeiten voneinander spezifisch verschieden sind, ebenso auch die entsprechenden Lustgefühle. Jede Lust ist mit der Tätigkeit, deren Abschluß sie bildet, innerlich verwachsen, weshalb denn auch eine Tätigkeit durch die ihr entsprechende Lust eine Steigerung erfährt. Was man mit Lust und Liebe tut, tut man mit desto größerer Aufmerksam-

Digitized by Google

keit und Hingebung. Wer an der Mathematik seine Freude hat, wird ein desto tüchtigerer Mathematiker; und so ist es mit jeder Lebenstätigkeit. Noch mehr erhellt dieser Zusammenhang, wenn man bedenkt, daß jede Tätigkeit durch fremde Lustgefühle beeinträchtigt wird; wer mit Lust einem Flötenspiel lauscht, vermag nicht auch gleichzeitig einem Gespräche zu folgen. Und so ist es immer, wenn sich das Interesse auf verschiedene Tätigkeiten verteilen soll; je größer die Lust an der einen Tätigkeit ist, desto mehr wird die andere Tätigkeit herabgedrückt, bis sie zuletzt vollständig aufhört. Daraus nun, daß eine Tätigkeit durch die entsprechende Lust gesteigert, durch fremde Lust aber geschwächt wird, läßt sich entnehmen, wie weit die verschiedenen Lustgefühle in ihrer Beschaffenheit voneinander abstehen; haben doch fremde, nicht zur Sache gehörige Lustgefühle so ziemlich die nämliche Wirkung wie eine Unlust, nämlich eine zerstörende. Weit entfernt, einen einheitlichen Charakter zu besitzen, sind die Lustgefühle ebenso mannigfach und verschieden wie die Tätigkeiten; stets ist der Charakter der Lust durch die Handlung bedingt. Weil das Sehen, Hören und Riechen höhere Arten der Empfindung sind als das Tasten und Schmecken, so muß sich der gleiche Unterschied auch in den dazu gehörigen Lustgefühlen zeigen. Und wieder von anderer Art sind die Lustgefühle, die der Denktätigkeit entsprechen. Von diesem Gesichtspunkte aus glaubt Aristoteles auch das allgemeine Streben nach Lust, auf das sich der Hedonismus beruft, auf seinen tieferen Grund und seinen eigentlichen Sinn zurückführen zu können. Den wirklichen Grund jenes Strebens entdeckt er nämlich darin, daß alle am Leben und so an der Tätigkeit hängen; denn das Leben besteht in einer Tätigkeit, und zwar pflegt jeder eine Tätigkeit auszuüben, die ihm besonders zusagt, der eine eine künstlerische, der andere eine wissenschaftliche Tätigkeit usw. Lustgefühle aber sind mit jeder dieser Tätigkeiten verbunden und daher mit dem Leben überhaupt; und mit dem Leben ist deshalb auch die Lust der Gegenstand des allgemeinen Verlangens. So gibt Aristoteles dem Streben nach Lust eine Deutung, womit es einem größeren Ganzen eingegliedert wird; nicht auf die Lust als solche

Digitized by Google

ist jenes Streben gerichtet, sondern auf lustvolle Tätigkeit. Nicht eine vollkommen selbständige Bewegung darf darin erblickt werden, sondern nur ein Teil und eine Seite einer umfassenderen Gesamtbewegung; weil der Mensch am Leben und an der Tätigkeit hängt, klebt sein Herz auch an den Lustgefühlen, die mit aller wertvollen Lebenstätigkeit verknüpft sind. Die Lust bezeichnet also kein selbständiges und komplettes Lebensziel, sondern nur einen Bestandteil des wirklichen Lebensziels, und zwar einen untergeordneten Bestandteil.

Daß mit diesen Ausführungen die hedonistische Lustidee eine vollkommen durchschlagende Kritik erfahren hat, unterliegt keinem Zweifel. Nicht erst in der Neuzeit, sondern schon im Altertum hat die Auseinandersetzung mit dem Hedonismus stattgefunden, und zu bezweifeln ist nicht, daß sie dem antiken Denker besser gelungen ist als dem der Neuzeit. Nicht das ist der Fehler des Hedonismus, daß er die Lust auf den Bereich der Sittlichkeit ausdehnen und zu einem sittlichen Beweggrund erheben will, sondern dies, daß er den Sinn, die Bedeutung und die Stellung der Lust innerhalb des Lebens verkennt. Statt die Lust im engsten Zusammenhang mit der Tätigkeit zu betrachten, löst er sie davon ab; statt sie als Begleiterscheinung zu denken, denkt er sie als Ziel; statt an Lustgefühle mit einem bestimmten Inhalt und einer bestimmten Beschaffenheit zu denken, denkt er an die Lust überhaupt. Ein unterschiedsloses Luststreben hat allerdings mit sittlicher Lebensführung nichts gemein; anders aber ist es mit einem sittlich geregelten Luststreben. Mit diesen Feststellungen verbindet der griechische Philosoph die Erkenntnis, daß die Tätigkeit durch die Lust eine Steigerung erfährt, ein Gesetz, das auch für die sittliche Tätigkeit Geltung hat; und hier trifft mit dem griechischen Philosophen das deutsche Dichterwort zusammen:

„Lust und Liebe sind die Fittiche
Zu großen Taten."

Kant aber übersieht den außerordentlich belebenden Einfluß, den die Affekte auf die Willenshaltung ausüben. Ohne Lust und Liebe, ohne Affekt und Begeisterung gibt es keine

Digitized by Google

heldenmütige Gesinnung. Erst mit Affekten erhält die Willenskraft jenen Schwung, der die Lebensarbeit beflügelt; erst eine affektvolle und begeisterte Hingebung an Ideale entlockt dem Willen seine ganze Kraft. Und auch Kant ist mit Begeisterung für das sittliche Ideal erfüllt und redet gelegentlich die Sprache des Affekts, wie etwa in seiner tiefempfundenen Apostrophe an die Pflicht. Nicht etwas von der sittlichen Gesinnung Verschiedenes ist die Freude am Guten, sondern nur ein höherer Grad und eine besondere Lebhaftigkeit derselben. Auch begründet der Wille erst in Verbindung mit Affekten jene Einheit des Wesens, die im Begriff eines vollendeten Charakters liegt. Zur Vollendung des Charakters gehört Geschlossenheit des Wollens und Überwindung eines jeden Zwiespalts; das Gegenteil, die Abwesenheit von Gefühlen und Affekten, bedeutet eine Unvollkommenheit, nicht aber einen höheren Grad sittlicher Lauterkeit. Nicht zu bestreiten ist daher, daß Kant einen einseitigen und falschen Tugendbegriff verbreitet hat, wenn er für den Menschen nur eine Tugend gelten läßt, die fortwährend im Zeichen des Kampfes steht und das Gute jedesmal den Neigungen abringen muß, und daß Aristoteles richtiger urteilt, wenn er lehrt, daß zur vollendeten Tugend auch die Freude am Guten gehört, und wenn er so ein Tugendideal gewinnt, das in Deutschland durch Schiller und W. v. Humboldt zum Teil weitergeführt wird.

Literatur

Kant, Kritik der praktischen Vernunft. Ders., Grundlegung zur Metaphysik der Sitten. Fichte, Das System der Sittenlehre. J. H. Fichte, System der Ethik I (Geschichtlicher Teil). E. v. Hartmann, Phänomenologie des sittlichen Bewußtseins. A. Hegler, Die Psychologie in Kants Ethik. Freiburg i. B. 1891. M. Wittmann, Die Ethik des Aristoteles. M. Wentscher, Ethik. E. Neuendorff, Das Verhältnis der Kantischen Ethik zum Eudämonismus. J. D. Berlin 1897. Graf Stanislaus zu Dohna, Kants Verhältnis zum Eudämonismus. J. D. Berlin 1902. Bruno Bauch, Glückseligkeit und Persönlichkeit. Stuttgart 1902. B. Peters, Die christlichen Begriffe der Sittlichkeit und Seligkeit und ihr innerer Zusammenhang gegenüber dem Vorwurf des Eudämonismus. J. D. Mün-

Digitized by Google

ster 1902. C. Willems, Kants Sittenlehre. Dargestellt und gewürdigt. Trier 1919. H. Schwarz, Glück und Sittlichkeit. Halle a. S. 1902.

FÜNFTER ABSCHNITT

Moral und Willensfreiheit

Charakteristisch für das Wesen der Sittlichkeit ist zuletzt auch noch eine Beziehung zur Willensfreiheit. Nicht als wäre das Sittengesetz die Anordnung eines freien Willens; eine solche Anschauung wurde als irrtümlich erkannt. Nicht insofern hat die sittliche Ordnung mit einem freien Willen zu tun, als würde sie von einem solchen Willen herrühren, wohl aber insofern, als sie sich an einen freien Willen wendet. Die Sittlichkeit ist die Lebensordnung des vernünftigfreien Wesens und setzt als solche den freien Willen voraus. Nur das freie oder persönliche Wesen wird durch das Sittengesetz gebunden, nur ein Handeln, das auf freier Entschließung beruht, wird durch dieses Gesetz normiert; im Unterschied vom Naturgesetz im engeren Sinne wird das Sittengesetz nicht durch einen Naturzwang, sondern durch einen freien Willen durchgeführt. Zur Feststellung dieses Tatbestandes braucht es keinerlei deduktive Erwägung oder eine schließende Denktätigkeit; vielmehr handelt es sich um einen Sachverhalt, der durch unmittelbare Bewußtseinsaussagen bezeugt wird. Daß Moral und Freiheit zusammengehören; ist eine allgemeine Bewußtseinstatsache. Das Bewußtsein sagt uns, daß die sittlichen Begriffe sich nur in Verbindung mit der Willensfreiheit denken lassen; welche Bestandteile unserer sittlichen Ideenwelt ins Auge gefaßt werden mögen, stets ist im Zusammenhang mit ihnen auch der Freiheitsgedanke lebendig. Der Freiheitsgedanke ist ein Bestandteil unserer sittlichen Begriffe. Mögen wir an die Pflicht oder an die Schuld, an die Zurechnung oder an die Verantwortung, an die Strafe oder an die Reue, an die sittliche Billigung oder an die Mißbilligung denken, all diese Begriffe enthalten den Hinweis auf die Freiheit. Pflichten ohne Freiheit

Digitized by Google

gibt es nicht; es wäre widersinnig, Pflichten aufstellen zu wollen, die nicht erfüllt werden können. Ich soll, also kann ich; so hat Kant das Verhältnis formuliert. Ohne Freiheit keine Pflicht, ohne Können kein Sollen; der Bereich der Pflicht ist nicht weiter als der der Freiheit. Dies ist der Inhalt einer unmittelbaren Bewußtseinsaussage. Mit der Pflicht sind wir uns gleichzeitig auch der Freiheit bewußt, die Freiheit wird mitgedacht, ist von der Pflicht nicht hinwegzudenken. Nicht anders verhält es sich mit dem Schuldgedanken; auch dieser Gedanke schließt die Beziehung zur Freiheit in sich; nur soweit der Mensch auf Grund freier Entscheidung handelt, ladet er eine Schuld auf sich. Das gleiche gilt ferner von der Zurechnung und Verantwortung. Nur Handlungen, die sich als das Werk der Freiheit darstellen, sind Gegenstand der Zurechnung, und nur für solche Handlungen wird der Mensch verantwortlich gemacht. Nicht minder deutlich weisen sodann die Begriffe Lob und Tadel, Lohn und Strafe auf die Freiheit hin; nur freie Handlungen sind Gegenstand des Lobes und des Tadels, des Lohnes und der Strafe. Und so läßt unser sittliches Bewußtsein an allen Punkten die Beziehung zur Freiheit erkennen. Und weil es sich um eine unmittelbar vorliegende Tatsache handelt, gibt es insoweit auch keine Meinungsverschiedenheit. Die Tatsache, daß das sittliche Bewußtsein den Freiheitsgedanken enthält, wird nirgends bestritten; der Streit beginnt erst mit der Frage, was unter Freiheit zu verstehen ist, welches der Sinn und das Wesen jener Freiheit ist, von der unser sittliches Bewußtsein Zeugnis gibt. Mit dieser Frage wird die Freiheitskontroverse, der Streit zwischen Determinismus und Indeterminismus, auf das ethische Gebiet übertragen. Es fragt sich, wie speziell vom sittlichen Bewußtsein aus in dieser Sache zu urteilen, in welchem Sinne von hier aus zur Streitfrage Stellung zu nehmen ist. Verhalten sich unsere sittlichen Begriffe gegen die Kontroverse indifferent? Werden beide Denkrichtungen diesen Begriffen in gleicher Weise gerecht? Ist es für unser sittliches Bewußtsein einerlei, ob man deterministisch oder indeterministisch denkt? Oder drängt dieses Bewußtsein zu einer bestimmten Entschei-

Digitized by Google

dung? Welche Freiheit ist gemeint, wenn wir uns im Zusammenhang mit dem sittlichen Denken der Freiheit bewußt sind? Ist es die Freiheit des Determinismus oder die des Indeterminismus? Sind beide Theorien imstande, dem tatsächlichen Freiheitsbewußtsein, wie es im Zusammenhang mit unserer sittlichen Gedankenwelt lebendig ist, den Inhalt und die Grundlage zu geben? Oder ist nur eine von beiden dieser Aufgabe gewachsen? Nur vom ethischen Standpunkte aus also soll hier zur Freiheitskontroverse Stellung genommen werden, rein psychologische Erwägungen scheiden der Natur der Sache gemäß aus.

1. Bevor nun auf die Frage eingegangen wird, muß deren Gegenstand genau bezeichnet sein. Beide Theorien machen sich anheischig, das Freiheitsbewußtsein zu deuten und zu erklären. Nicht bloß der Indeterminismus hält an der Freiheit fest, auch der Determinismus will regelmäßig dem Freiheitsbewußsein gerecht werden, will im allgemeinen die Willensfreiheit nicht leugnen, sondern richtig verstehen und bestimmen. Was die eine und was die andere Theorie unter Freiheit versteht, ist deshalb zunächst die Frage. In dieser Beziehung nun geben nicht etwa die Ausdrücke den erwünschten Aufschluß, sind vielmehr geeignet, die Aufmerksamkeit vom strittigen Punkte abzulenken und so geradezu irreführend zu wirken. Nicht darum handelt es sich, ob der Wille determiniert oder indeterminiert, bestimmt oder unbestimmt ist, ob er sich gegenüber allen Möglichkeiten vollkommen indifferent verhält oder ob er zu der einen Entscheidung mehr neigt als zur andern. Einen vollkommen indifferenten Willen, einen Willen, der sich immer nach der einen Seite mit der nämlichen Leichtigkeit entscheidet wie nach der andern, gibt es nicht. Schon von Natur aus bringt der Wille die verschiedensten Triebe und Neigungen mit sich und ist deshalb immer wieder versucht, sich so und nicht anders zu entscheiden. Nicht indifferent steht der Wille den Dingen gegenüber, fühlt sich vielmehr von den einen angezogen, von den andern abgestoßen. Die mannigfachsten in seiner Natur liegenden Tendenzen und Kräfte suchen seinem Verhalten eine entsprechende Richtung zu geben.

Digitized by Google

Durch das Leben werden sodann diese angestammten Neigungen und Tätigkeitsrichtungen noch vermehrt und gesteigert. Aus einem dauernden Handeln gehen Gewohnheiten und feste Willensrichtungen hervor; der Wille gewöhnt sich an ein bestimmtes Verhalten und ist dann auf Grund einer Gewohnheit geneigt und versucht, so und nicht anders zu handeln. Und solch bleibende Willensrichtungen sind geradezu der Zweck aller Erziehung; eine bestimmte Lebenshaltung soll dem Menschen anerzogen, soll ihm zur Gewohnheit, zur zweiten Natur, zu einer festen Willensrichtung werden. Eine bestimmte Gesinnung soll das Ergebnis der Erziehung sein; Gesinnung aber ist bleibende Willensrichtung. Zu einem Charakter soll der Mensch erzogen werden; aber auch ein Charakter ist eine dauernde, gewohnheitsmäßige Willensrichtung, eine dauernde Geneigtheit zu einem entsprechenden Verhalten. Einen Willen in der Gestalt einer absoluten Indifferenz kennt somit weder die Natur noch das Leben; stets weist der Wille die mannigfachsten Neigungen und Triebe auf. Um den Gegensatz zwischen Determiniertheit und Indeterminiertheit, Bestimmtheit und Unbestimmtheit dreht sich deshalb die Streitfrage nicht. Eine Freiheit im Sinne einer absoluten Unbestimmtheit wird von keiner Seite angenommen; würde doch eine solche Annahme aller Erfahrung und Wirklichkeit auf das schroffste widerstreiten. Die Frage ist vielmehr, welche Bedeutung jenen Neigungen und Trieben, Motiven und Tendenzen zukommt, die im Willen, sei es auf Grund der Natur, sei es auf Grund des Lebens, wirksam sind. Daß sie auf den Willen Einfluß ausüben, daß sie ihn mehr oder minder zu bestimmen und zu bewegen suchen, ist unbestreitbar; allein es fragt sich, ob dieser bestimmende und bewegende Einfluß ein zwingender ist; ob Neigungen und Triebe den Willen so bestimmen, daß er ihnen folgen muß, oder ob der Wille trotzdem die Fähigkeit hat, sich anders zu entscheiden. Bedeuten die determinierenden Kräfte für den Willen einen Zwang? Oder bleibt ihm die freie Entscheidung? Wird der Wille durch die stärkere Neigung genötigt oder nicht? Liegt die Entscheidung in den verschiedenen Kräften, die von

Digitized by Google

außen und von innen auf den Willen einwirken? Oder liegt sie im Willen selbst? Erst diese Frage bezeichnet den Punkt, wo das Problem liegt und wo die Anschauungen auseinandergehen. Lehrt der Indeterminismus, daß die Neigungen und Triebe, Kräfte und Motive den Willen zwar drängen und bewegen, im allgemeinen aber nicht zwingen, daß sie die Freiheit der Entschließung zwar nicht selten beschränken und unter Umständen aufheben, im allgemeinen aber bestehen lassen, so behauptet der Determinismus, daß der Wille durch die Gesamtheit der wirksamen Faktoren, bzw. durch den stärksten unter ihnen, eindeutig und zwingend bestimmt wird. Der Wille kann sich nicht so und zugleich anders entscheiden; vielmehr bringt die Gesamtheit der gegebenen Verhältnisse ein bestimmtes Verhalten notwendig mit sich. Notwendig handelt der Wille so, wie er tatsächlich handelt. Dies verlangt angeblich das Gesetz der Kausalität; denn der Sinn dieses Gesetzes sei, daß aus bestimmten Voraussetzungen eine entsprechende Wirkung notwendig hervorgeht; und dieses Gesetz gelte schlechterdings für alles Seiende, für das Vernunftwesen nicht minder wie für das Naturwesen. Die Freiheit aber besteht gegebenenfalls darin, daß der Mensch nicht durch einen äußeren Zwang, sondern durch das eigene Wesen zu seinem Verhalten bestimmt wird. Frei handelt der Mensch, soweit sein Handeln sein eigenes Werk ist, nicht auf einer äußeren Einwirkung beruht, sondern der Ausfluß seines Innern, seiner Gesinnung, seines Charakters ist. Frei handeln heißt selber der bestimmende Grund sein, nicht einem fremden Zwange unterliegen. Nicht jeder Zwang ist durch die Freiheit ausgeschlossen, sondern nur der äußere Zwang; der innere Zwang bedeutet keinen Gegensatz zur Freiheit. Demgemäß ist der Gegensatz zwischen beiden Theorien dieser: Während der Indeterminismus die Freiheit definiert als die Unabhängigkeit vom äußeren und inneren Zwange, schließt der Determinismus zwar den äußeren, aber nicht auch den inneren Zwang aus. Der strittige Punkt liegt also anderswo als die beiden Ausdrücke andeuten; da sie jedoch allgemein eingebürgert sind, bleibt nichts anderes übrig, als sie beizubehalten.

Digitized by Google

Nunmehr ist die Streitfrage, zu der vom sittlichen Bewußtsein aus Stellung genommen werden soll, näher fixiert. Die Frage ist, ob für dieses Bewußtsein die Freiheit bloß eine Unabhängigkeit vom äußern oder auch vom innern Zwange bedeutet. Dabei tritt der Determinismus, der sich mit der Unabhängigkeit vom äußeren Zwange begnügt und mit dieser Fassung der Freiheitsidee dem sittlichen Bewußtsein gerecht zu werden glaubt, in doppelter Gestalt auf. Einerseits besteht die Anschauung, daß der Determinismus schon durch das unmittelbare Bewußtsein gerechtfertigt wird. Wir sind uns angeblich nur jener Freiheit bewußt, die der Determinismus meint; einzelne Deterministen wenigstens versichern, niemals eine andere Freiheit gekannt zu haben. Gerade das sei der Sinn des wirklichen Freiheitsgedankens, was der Determinismus als Freiheit ausgibt. Allein diese Behauptung vermag im allgemeinen gegen die klare Bewußtseinsaussage nicht aufzukommen; der Abstand zwischen dem wirklichen Freiheitsbewußtsein und dem Determinismus ist allzu deutlich, als daß er im großen und ganzen übersehen werden könnte. Die bloße Unabhängigkeit vom äußeren Zwange gibt dem tatsächlichen Freiheitsbewußtsein nicht den vollen und charakteristischen Inhalt; der Freiheitsgedanke des Determinismus deckt sich in Wahrheit nicht mit dem der Wirklichkeit. Das Bewußtsein, selber der Handelnde, der eigentliche und wirkliche Urheber der Tätigkeit zu sein, nicht auf Grund äußerer Einwirkung oder Nötigung, sondern aus dem eigenen Wesen heraus zu handeln, dieses Bewußtsein füllt den tatsächlichen Freiheitsgedanken in keiner Weise aus; vielmehr hat der Mensch auch das Bewußtsein, auf Grund freier Entscheidung zu handeln, d. h. handeln und nicht handeln, so oder anders handeln zu können. Kurz, das tatsächliche Freiheitsbewußtsein schließt nicht bloß den äußern, sondern auch den innern Zwang aus; es enthält eine Mehrheit von Möglichkeiten, nicht aber ein eindeutiges und zwingendes Bestimmtsein. Kein Zweifel also, daß der Determinismus den tatsächlichen Freiheitsgedanken durch einen andern ersetzt; was der Determinismus als Freiheit ausgibt, ist nicht die Freiheit des wirklichen Bewußtseins. Dieser Sachverhalt

Digitized by Google

wird denn auch von den Deterministen selbst zumeist anerkannt, und zwar mit der Behauptung, daß das wirkliche Freiheitsbewußtsein eine Illusion sei. Eine Freiheit, wie sie durch das allgemeine Menschheitsbewußtsein vorgetäuscht werde, gebe es nicht, da sie im Lichte des Kausalitätsgesetzes als eine Unmöglichkeit erscheine; nur durch eine Täuschung konnte das menschliche Bewußtsein auf diesen Gedanken verfallen. Demgemäß will jetzt der Determinismus mit seinem Freiheitsbegriff nicht das tatsächliche Freiheitsbewußtsein erfassen und wiedergeben; er ist sich der Abweichung von ihm bewußt, und seine Absicht ist, einen neuen und völlig anders gearteten Freiheitsgedanken zur Geltung zu bringen. Das überlieferte Freiheitsbewußtsein soll, weil irrtümlich, korrigiert und durch ein richtigeres ersetzt werden. Das Problem nimmt eine andere Gestalt an. Es handelt sich nicht mehr darum, wie das tatsächliche Freiheitsbewußtsein zu fixieren ist, ob im Sinne des Determinismus oder des Indeterminismus; da auch der Determinismus zugibt, daß wir uns einer freien Entscheidung, d. h. einer Mehrheit von Möglichkeiten bewußt sind, dieses Bewußtsein jedoch für eine Täuschung hält, so erwächst ihm hieraus die Aufgabe, darzutun, wie eine solche Täuschung möglich ist, eine Aufgabe, der sich denn auch der Determinismus mehr oder minder unterzieht. Es fehlt nicht an zahlreichen Versuchen, das allgemeine Freiheitsbewußtsein tatsächlich als eine Illusion zu erweisen und diese Illusion auf ihre Ursachen zurückzuführen. Es gilt vom falschen zum wahren Freiheitsgedanken vorzudringen; es soll gezeigt werden, daß der tatsächliche Freiheitsgedanke zwar in sich falsch ist, aber doch einen berechtigten Gedanken zur Voraussetzung hat.

So richtet der Determinismus, allgemein gesprochen, sein Bestreben, dem Freiheitsbewußtsein gerecht zu werden, auf ein doppeltes Ziel. Bald will er seine Freiheitsidee unmittelbar, direkt in das wirkliche Bewußtsein hineinlegen, bald betrachtet er seine Freiheitsidee nur als die Grundlage oder die Quelle des wirklichen Freiheitsbewußtseins; dort gilt der deterministische Freiheitsbegriff als identisch mit dem der Wirklichkeit, hier bildet er nur den Aus-

Digitized by Google

gangspunkt jener Gedankenbewegung, die durch Irrtümer und Verwechslungen zum wirklichen Freiheitsbegriff hingeführt hat. In sich und gedanklich voneinander verschieden werden jedoch diese beiden Bestrebungen in der Wirklichkeit nicht immer auseinandergehalten. Dieser Sachverhalt ist im Auge zu behalten, wenn nunmehr der Determinismus auf seine Fähigkeit, das tatsächliche Freiheitsbewußtsein zu begründen und zu erklären, geprüft werden soll; auch in den kritischen Erörterungen lassen sich die beiden Auffassungen nicht vollständig voneinander trennen.

2. Vor allem sei das Freiheitsbewußtsein in Verbindung mit der Pflicht aufgegriffen. Von jeher ist die Ethik gerade in diesem Zusammenhang auf die Freiheit gestoßen. Schon Aristoteles hat dem Bewußtsein Ausdruck verliehen, daß mit der Pflicht die Freiheit zusammengehört; und seitdem hat die Geschichte der Ethik oftmals bestätigt, daß in unmittelbarer Verbindung mit dem Pflichtcharakter des Sittlichen die Freiheit oder Selbstbestimmung zur Geltung gelangt. Die Ethik Kants darf als ein besonders charakteristisches Beispiel dieser immer wiederkehrenden Erfahrungstatsache bezeichnet werden; der Umstand, daß in dieser Ethik die Freiheitslehre eine so bedeutende Rolle spielt, hängt mit der beherrschenden Stellung des Pflichtgedankens zusammen. Gerade mit der Pflicht gewinnt auch Kant die Freiheitsidee; und gerade er hat, wie erwähnt wurde, den Zusammenhang zwischen Sollen und Können auf einen besonders prägnanten Ausdruck gebracht. Ich soll, also kann ich; so hat Kant die Bewußtseinstatsache formuliert, und dieser Tatsache möchte allerdings der Determinismus schon von Anfang an teilweise die Grundlage entziehen. Dies mit der Behauptung, daß der Kantische Satz einen „unberechtigten Schluß" enthalte, einen „Gedankengang", der durch die Erfahrung nicht bestätigt werde. Indessen wird hier durch den Determinismus der Tatbestand entstellt. Einen Schluß enthält jener Satz nicht, sondern eine unmittelbare Bewußtseinsaussage. Die Freiheit wird keineswegs aus dem Sollen erst abgeleitet oder gefolgert, sondern ist mit ihm unmittelbar gegeben; gleichzeitig mit dem Sollen wer-

Digitized by Google

den wir auch der Freiheit inne. Ein „Gedankengang", der den Übergang von dem einen Bewußtseinsinhalt zum andern erst herstellen würde, tritt nicht dazwischen; der Zusammenhang zwischen Pflicht und Freiheit ist Gegenstand einer direkten Erfassung. Nicht einen Schluß hat Kant gezogen, sondern einer unmittelbaren Bewußtseinstatsache Ausdruck verliehen. Nun zur Frage, worin denn die Freiheit besteht, deren wir im Zusammenhang mit der Pflicht inne werden. Ist es die Freiheit des Determinismus oder die des Indeterminismus? Kann der Determinismus das Bewußtsein erklären, so oder anders handeln, die Pflicht erfüllen oder mißachten zu können? Nicht zweifelhaft ist, daß das Freiheitsbewußtsein eine Mehrheit von Möglichkeiten in sich schließt, die Möglichkeit, zu handeln und nicht zu handeln, so oder anders zu handeln. Der Determinismus aber läßt stets nur eine einzige Möglichkeit zu, ist überzeugt, daß der Mensch nur so handeln konnte, wie er tatsächlich gehandelt hat. Hat der Handelnde die Pflicht verletzt, so besteht auf jenem Standpunkte kein Zweifel, daß dieses Verhalten das einzig mögliche war, daß also in diesem Falle eine Erfüllung der Pflicht außerhalb des Bereichs der Möglichkeit lag. Allein wie ist eine solche Annahme mit dem tatsächlichen Bewußtsein in Einklang zu bringen, mit dem Bewußtsein, so oder anders handeln zu können? Wie soll es noch wahr sein: Ich soll, also kann ich? Ich bin verpflichtet, also bin ich frei? Wie soll dem so sein, wie das Bewußtsein aussagt, wenn in Wahrheit nur eine einzige Möglichkeit besteht? Wenn nicht alles täuscht, ist die Schwierigkeit für den Determinismus unüberwindlich; das Bewußtsein der Wirklichkeit ist ein anderes als das der Theorie. Hier vor allem erscheint das lebendige Bewußtsein als eine Täuschung, weshalb dem Determinismus die Aufgabe zufällt, zu zeigen, wie diese Täuschung entstanden ist. Der Versuch wurde in der Tat angestellt, mit dem Ergebnis, daß das Freiheitsbewußtsein auf einer Verwechslung beruhe. Eine gewisse Mehrheit von Möglichkeiten liege freilich zu Grunde, eine Mehrheit von Möglichkeiten jedoch, die nicht dem einzelnen und konkreten Fall, sondern nur einer Abstraktion an-

Digitized by Google

gehört. Der einzelne Fall enthält, so wird nach wie vor angenommen, nur eine einzige Möglichkeit; aus den bestehenden Verhältnissen geht eine entsprechende Wirkung unfehlbar hervor. Eine Mehrheit von Möglichkeiten ergibt sich aber insofern, als der Mensch an sich auch anders beschaffen sein könnte, eine andere Gesinnung, einen andern Charakter und eine andere seelische Verfassung haben könnte. Der Mensch an sich schließt daher eine Mehrheit von Möglichkeiten ein; er könnte anders sein, und dann würde er auch anders handeln. Und er wäre in der Tat ein anderer geworden, wenn er unter andern Verhältnissen gelebt und so eine andere Entwicklung durchgemacht hätte. Eine Mehrheit von Möglichkeiten bietet also zwar nicht der konkrete Fall, die Gesamtheit der tatsächlich gegebenen Verhältnisse, wohl aber der abstrakte Mensch. Der Handelnde könnte andere Voraussetzungen und Dispositionen mit sich bringen, könnte darum andere Möglichkeiten bieten, darunter auch jene, die der sittlichen Forderung entspricht. Nur an sich bestehen verschiedene Möglichkeiten, während im konkreten Falle das Verhalten nur dann anders sein könnte, wenn der Handelnde anders wäre. Diese abstrakte Mehrheit von Möglichkeiten ist gemeint, wenn wir das Bewußtsein haben: Wir sollen, also können wir; wir sind verpflichtet, also sind wir frei. Nicht eine wirkliche Freiheit oder eine konkrete Mehrheit von Möglichkeiten wird von der Pflicht und vom Sollen vorausgesetzt, sondern nur eine abstrakte Indifferenz. Das Freiheitsbewußtsein geht darauf zurück, daß der Mensch an sich, abstrakt genommen, sowohl so wie auch anders handeln könnte; diese Mehrheit von Möglichkeiten ist es, die sich in unserm Freiheitsbewußtsein spiegelt.

Zur Würdigung dieser Deutung unseres Freiheitsgedankens sei zunächst auf ihren geschichtlichen Ursprung verwiesen. Erst seit einem Jahrhundert etwa hat sich dieselbe nach und nach eingebürgert, um dann von der Ethik auch auf die Rechtswissenschaft überzugehen. Der Ausgangspunkt der Bewegung liegt bei Kant, und zwar in seiner Lehre von der transzendentalen oder intelligiblen Freiheit. Nur

Digitized by Google

der intelligible, nicht auch der empirische Mensch ist nach Kant frei. Nur auf den intelligiblen Menschen bezieht sich das Bewußtsein: Ich soll, also kann ich. Dieser Unterschied zwischen dem intelligiblen und dem empirischen Menschen wird nun von Schelling und noch mehr von Schopenhauer in die Lehre umgebildet, daß zwar der Mensch als Ganzes und im allgemeinen genommen eine Mehrheit von Möglichkeiten in sich schließt, aber nicht auch der Mensch, wie er tatsächlich und im einzelnen Falle beschaffen ist. Das „Ding an sich" verwandelt sich in den Menschen an sich, das Transzendentale in das Abstrakte. Schon bei Kant verhalten sich Intelligibles und Empirisches wie Allgemeines und Konkretes, so daß von hier bis zum Gedanken Schopenhauers kein allzu weiter Weg ist. Bei letzterem ist der Versuch, statt einer Freiheit eine abstrakte Indifferenz einzuführen, schon vollständig gegeben; und seither ist daraus nahezu ein Gemeingut des Determinismus geworden. Windelband, Adickes, Th. Lipps, Jodl und viele andere haben sich diesen Erklärungsversuch angeeignet. Im übrigen wurde diese Umbildung des Kantischen Gedankens auch dadurch vorbereitet, daß Schelling und Schopenhauer die transzendentale Freiheit in eine vorzeitliche freie Entscheidung verwandeln, die angeblich am Ausgangspunkt des individuellen Daseins steht und deshalb zwar das Sein, aber nicht die Tätigkeit des Menschen als Werk der Freiheit erscheinen läßt. Auch diese Auffassung kommt darauf hinaus, den Menschen als Ganzes und im allgemeinen genommen und den Menschen in einem einzelnen Falle betrachtet einander gegenüberzustellen. Der Einblick in den geschichtlichen Ursprung der Theorie scheint demnach zu ergeben, daß nicht eine sachliche Erwägung, sondern eine geschichtliche Entwicklung den Ausschlag gegeben hat.

Außerdem fällt auf, daß der sonstige Standpunkt des Determinismus verlassen ist. Sonst will ja diese Denkrichtung die Freiheit darin erkennen, daß der Mensch aus sich heraus, auf Grund eigener Kausalität handelt, zwar einem innern, aber nicht einem äußern Zwang untersteht; frei sein heißt selber der Urheber sein. Das ist sonst und von jeher der

Digitized by Google

Freiheitsbegriff des Determinismus. Man möchte deshalb erwarten, daß dieser Freiheitsbegriff festgehalten wird, um gegebenenfalls verwendet und als brauchbar erwiesen zu werden. Wenn allgemein das Wesen der Freiheit in der Entfaltung eigener Aktivität zu suchen ist, dann muß diese Deutung auch im Zusammenhang mit dem Pflichtbewußtsein Platz greifen; der Determinismus hat Anlaß, zu zeigen, daß sich seine Definition bewährt und dazu ausreicht, das Freiheitsbewußtsein speziell auch in Verbindung mit dem Pflichtgedanken zu erklären. Statt dessen vergißt er auf seinen Freiheitsbegriff, um die Erklärung von einer ganz andern Seite herzunehmen; nicht mehr als Selbsttätigkeit wird jetzt die Freiheit verstanden, sondern als abstrakte Indifferenz. Statt den ursprünglichen Standpunkt festzuhalten und einen einheitlichen Freiheitsbegriff durchzuführen, bedient sich der Determinismus verschiedener Freiheitsbegriffe. Offenbar liegt in der Einführung einer abstrakten Indifferenz das Geständnis, daß doch der Gedanke einer bloßen Urheberschaft unzulänglich ist; die Erkenntnis, daß zum Freiheitsbewußtsein auch eine Mehrheit von Möglichkeiten gehört, gelangt zur Geltung. Die Frage jedoch ist, ob eine abstrakte Mehrheit von Möglichkeiten genügt, um dem Freiheitsbewußtsein den Inhalt zu geben; und in dieser Beziehung kann kein Zweifel darüber bestehen, daß sich der Determinismus nunmehr von der Wirklichkeit noch weiter entfernt als zuvor. Während mit dem Gedanken der Selbsttätigkeit wenigstens ein Stück freier Selbstbestimmung zurückzubleiben scheint, hat eine bloß abstrakte Mehrheit von Möglichkeiten überhaupt nichts mehr mit der Freiheit gemein. Vor allem verwickelt sich die Theorie in einen Widerspruch. Auf der einen Seite gibt sie zu, daß dem Sollen ein Können, der Pflicht eine Freiheit entspricht; Pflicht und Freiheit werden auch vom Determinismus als Korrelate gedacht. Soweit es Pflichten gibt, muß es auch eine Freiheit geben; wo das Sollen ist, muß auch das Können sein; das ist die Bewußtseinsaussage, der auch die deterministische Theorie gerecht werden möchte. Dies aber heißt: Das Können muß sich ebensoweit ausdehnen wie das Sollen, die Freiheit ebensoweit als die Pflicht. Beide müs-

Digitized by Google

sen sich dem Umfange nach decken. Allein hier ist der Punkt, wo die Theorie versagt; denn für sie bewahrheitet es sich nicht mehr, daß der Bereich des Könnens ebenso groß ist wie der des Sollens. Erstreckt sich das Sollen auch auf den einzelnen und konkreten Fall, so das Können nur auf Allgemeines und Abstraktes. Beide sind jetzt nicht mehr Korrelate; die Theorie wird der Aussage des Bewußtseins vor allem in dieser Beziehung nicht gerecht. Sind Sollen und Können, wie es das Bewußtsein bezeugt und auch die Theorie anerkennt, wirklich Korrelate, so daß beide den nämlichen Umfang haben, so ist es ein Widerspruch, das Sollen auch auf das einzelne, das Können aber bloß auf das Abstrakte zu beziehen. Die Bewußtseinsaussage wird zwar anerkannt, aber nicht erklärt; ja, sie wird durch den Erklärungsversuch geradezu gefälscht. Es kann keine Rede davon sein, daß wir uns bloß einer abstrakten Mehrheit von Möglichkeiten bewußt sind; keine Frage, daß das Freiheitsbewußtsein die Mehrheit von Möglichkeiten nicht bloß in das Abstrakte verlegt, sondern auch auf den einzelnen und konkreten Fall ausdehnt. Der Handelnde ist sich bewußt, j e t z t , i n d i e s e m A u g e n b l i c k e sowohl handeln als nicht handeln, sowohl so als auch anders handeln zu können. Sofern jedoch der Determinismus mit dem Gedanken einer abstrakten Indifferenz nicht den tatsächlichen Inhalt des Freiheitsbewußtseins erfassen, sondern nur den realen Tatbestand, der dem Freiheitsbewußtsein z u G r u n d e liegt, aufdecken will, hat er zu zeigen, wie es auf dieser Grundlage zu einem Bewußtsein mit einem völlig veränderten Inhalt kommen konnte; es wäre darzutun, wie es möglich war, daß an die Stelle einer abstrakten eine konkrete Mehrheit von Möglichkeiten getreten ist. Das nämliche gilt, sofern der Determinismus eine p o s i t i v e und w i r k l i c h e Möglichkeit in eine Möglichkeit verwandeln will, die bloß gegeben sein k ö n n t e ; wir sind uns einer Möglichkeit bewußt, die tatsächlich besteht, nicht einer solchen, die bloß bestehen könnte. Das Freiheitsbewußtsein enthält keinen Irrealis, sondern eine positive Behauptung, drückt nicht eine Bedingung, sondern einen gegebenen Tatbestand aus. Wird eine Handlung zum Gegenstand sittlicher

Digitized by Google

Beurteilung gemacht, mit der Begründung, der Betreffende hätte anders handeln können, so verbindet sich hiemit keineswegs der Gedanke an die Bedingung: „Wenn er anders gewesen wäre", wie Windelband glauben machen will; vielmehr widerstreitet eine solche Auslegung handgreiflich dem klaren Bewußtsein. Der Satz: „Er hätte anders handeln können", bezeichnet keineswegs eine bloß bedingte, sondern eine tatsächliche Möglichkeit, eine solche allerdings, von der nicht Gebrauch gemacht wurde. Der Sinn der Redewendung ist nicht: Er hätte anders handeln können, wenn er anders gewesen wäre, sondern: Er konnte tatsächlich anders handeln, hat aber von dieser Möglichkeit keinen Gebrauch gemacht. Die Möglichkeit soll nicht als eine bloß bedingte hingestellt werden, sondern als eine solche, die bloße Möglichkeit geblieben, infolge der freien Entscheidung nicht zur Wirklichkeit geworden ist. Windelband selbst muß indirekt gestehen, daß er die Bewußtseinsaussage mißdeutet; dies, wenn er meint, daß die allgemein übliche Redeweise, der Handelnde „hätte auch anders handeln können", „an sich äußerst unglücklich" sei. „Die Behauptung, daß der Mensch auch anders hätte handeln können, trifft offenbar nach empirischer Einsicht . . . für den konkreten Menschen in dem konkreten Falle keineswegs zu: Er hat ja in der gegebenen Lage notwendig so handeln müssen, gerade weil er so war; und eben deshalb und nur deshalb machen wir ihn verantwortlich. Der Satz also, daß er auch anders hätte handeln können, hat zu seinem eigentlichen Subjekte nicht diesen konkreten Menschen in dieser konkreten Lage, sondern vielmehr den Gattungsbegriff des Menschen überhaupt. Seine Wahrheit besteht darin, daß andere Menschen anders gehandelt haben würden, eben weil sie andere wären, und daß der einzelne selbst anders gehandelt hätte, wenn er anders gewesen wäre." Wie ersichtlich, fallen hier abstrakte und bedingte Möglichkeit in eins zusammen; beide Deutungen des Freiheitsbewußtseins gehören in der Tat innerlich zusammen, sind im Grunde ein und dasselbe. Im übrigen erscheint jene der menschlichen Sprache allgemein geläufige Redewendung nur dann „äußerst unglück-

Digitized by Google

lich", wenn sie als Ausdruck deterministischer Denkweise gelten soll, keineswegs auch, wenn darin der Ausdruck des Freiheitsbewußtseins gefunden wird. Mit der Behauptung, daß nicht der konkrete Mensch, sondern der Mensch als Gattung das „eigentliche Subjekt" des Satzes sei usw., erreicht die Gewalttätigkeit der Umdeutung einen ungewöhnlich hohen Grad; dem Bewußtsein wird ein Gedanke unterschoben, der ihm gänzlich ferne liegt. Statt das Freiheitsbewußtsein zu erklären, bekundet der Determinismus durch solch völlig willkürliche Auslegungen nur, daß er dieser Aufgabe nicht gewachsen ist.

Freiheit bedeutet ein durch und durch aktives Verhalten, Aktivität im reinsten und vollsten Sinne; freie Selbstbestimmung ist Selbsttätigkeit in höherem Maße als jede andere Tätigkeit. Der Determinismus ist bemüht, diesen Sachverhalt zu würdigen, wenn er das Wesen der Freiheit in der Betätigung der eigenen Kausalität sucht; er möchte das Merkmal der Selbstbestimmung retten. Indessen reicht der deterministische Gedanke nicht aus; der Mensch bestimmt sich auf diesem Standpunkte nicht selbst, sondern w i r d durch sich selbst bestimmt. Selbstbestimmung ist etwas anderes als ein Bestimmtwerden durch sich selbst, freie Selbstbestimmung ist mehr als Betätigung der eigenen Kausalität. Der Gedanke der Kausalität erschöpft das Wesen der Freiheit nicht, Freiheit ist Kausalität von besonderer Art. Bleibt also der Determinismus schon mit diesem Versuche hinter dem wirklichen Freiheitsbewußtsein zurück, so erst recht, wenn er dieses Bewußtsein mit Hilfe einer abstrakten Indifferenz zu erklären hofft; ja, der Freiheitsgedanke wird jetzt bis auf den letzten Rest preisgegeben. Ist doch eine abstrakte Indifferenz nichts anderes als die Möglichkeit, so oder anders gestaltet und verändert zu werden. Sie ist nicht mehr die Fähigkeit, sich selbst zu bestimmen, sondern die Fähigkeit, bestimmt zu werden; nicht mehr die Fähigkeit, aus sich heraus eine Entscheidung zu treffen, sondern die Fähigkeit, von außen her, infolge äußerer Einwirkung eine bestimmte Haltung anzunehmen. Ist Freiheit Selbstbestimmung und Aktivität im eigentlichsten Sinne, so ist jene Indifferenz nur Bestimmbarkeit und

Digitized by Google

Veränderlichkeit; reinste Aktivität ist in reinste Passivität umgeschlagen. Aus der Freiheit ist das volle Gegenteil geworden; so wenig ist der Determinismus in der Lage, das wirkliche Freiheitsbewußtsein aufrecht zu erhalten. Freilich bedeutet die Willensfreiheit einen Zustand der Indifferenz oder Mehrheit von Möglichkeiten, aber nicht einer passiven, sondern einer durch und durch aktiven Indifferenz, d. h. einer Indifferenz, die durch eigene Entscheidung, nicht durch äußere Einwirkung, aufgehoben wird; der Determinismus jedoch verwandelt die aktive Indifferenz in eine passive und zerstört so die Freiheit. E. Adickes gibt dies zu, wenn er folgerichtig meint, daß der Pflichtgedanke nicht eine Willensfreiheit enthält oder voraussetzt, sondern nur eine gewisse Veränderlichkeit der Menschennatur, die Fähigkeit, durch äußere Einflüsse bestimmt und umgestaltet zu werden, speziell auch die Empfänglichkeit gegen Einwirkungen, die von den sittlichen Vorschriften ausgehen. Nicht die Fähigkeit, sich diesen Vorschriften in jedem einzelnen Fall zu unterwerfen, gehört zum Pflichtbewußtsein, sondern nur die Fähigkeit, von ihnen beeinflußt, bestimmt, verändert zu werden. So drängt der deterministische Gedanke unwiderstehlich zu einer Auffassung hin, die einer restlosen Zerstörung des Freiheitsgedankens gleichkommt.

Aber nicht bloß die Freiheit wird zerstört, auch der Pflichtgedanke muß sich in diesem Zusammenhang eine Umgestaltung gefallen lassen. Nicht mehr als eine Forderung, die sich an die freie Selbstbestimmung wendet, erscheint die Pflicht; denn statt einer freien Entscheidung wird nur eine gewisse Veränderlichkeit vorausgesetzt, die Fähigkeit, im Sinne der Pflicht von außen her bestimmt und beeinflußt zu werden. Nicht dies gehört zum Wesen der Pflicht, daß der Mensch im vorliegenden Falle schon die Möglichkeit hat, sie zu erfüllen, sondern nur dies, daß in diesem Sinne auf ihn eingewirkt werden kann. Die Pflicht wendet sich nicht mehr an eine freie Selbstbestimmung, sondern an eine passive Veränderlichkeit, intendiert nicht mehr eine Selbstbewegung, sondern ein Bewegtwerden. Hiemit hat in der Tat auch der Pflichtgedanke seinen wirklichen Sinn ein-

Digitized by Google

gebüßt. Die Pflicht oder das Sollen ist nicht mehr eine Forderung, der sich der Mensch auf Grund freier Entschließung zu unterwerfen hat und in jedem Falle zu unterwerfen vermag, sondern eine bewegende Kraft, ein Mittel, um von außen her auf den Willen einzuwirken und ihm eine Haltung zu geben, die er bisher nicht angenommen hat. Die freie Selbstbestimmung geht nicht in eine passive Bestimmbarkeit über, ohne das Wesen der Pflicht in Mitleidenschaft zu ziehen. Nur im Zusammenhang mit Freiheit und Selbstbestimmung hat die Pflicht einen Sinn; mit dem Freiheitsgedanken muß deshalb auch der Pflichtgedanke der Auflösung anheimfallen. So wollen sich in der deterministischen Literatur auch, was die Pflicht und das Sollen angeht, neue Begriffsbestimmungen einbürgern. G. Mehlis etwa kennzeichnet das Sollen durch das Bewußtsein, „daß etwas nicht so bleiben darf, wie es ist", und durch den „Willensimpuls, den vorliegenden und gegebenen Zustand durch meine Tat zu verändern und umzubilden". Unverkennbar läßt diese Begriffsbestimmung in der Idee des Sollens die nämliche Verschiebung eintreten, die soeben an der Idee der Pflicht festgestellt wurde; auch aus dem Sollen wird eine bewegende und verändernde Kraft. In Wirklichkeit bezeichnet das Bewußtsein, „daß etwas nicht so bleiben darf, wie es ist", durchaus nicht den Sinn des Sollens; die Tendenz, im bisherigen Verhalten eine Änderung eintreten zu lassen, bildet keineswegs den Wesenskern des Sollens. Auch wo kein Anlaß zu einer Sinnesänderung besteht, ist das Sollen in Geltung. Ebensowenig gehört zum Wesen des Pflichtbewußtseins ein Willensimpuls; die Pflicht ist im Bewußtsein auch lebendig, wo jede Geneigtheit fehlt, sie zu erfüllen. Richtig ist, daß vom Pflichtbewußtsein mehr oder minder eine antreibende Kraft ausgeht, eine Tendenz, den Willen anzuregen und in Bewegung zu setzen; das Pflichtbewußtsein hat etwas Suggestives an sich. Doch kommt es nicht immer zu einer Anregung oder Willensbewegung, der Wille kann sich ablehnend verhalten; und in keinem Falle darf hierin das eigentliche Wesen der Pflicht gesucht werden. Ihrer primären Idee nach ist die Pflicht oder das Sollen nicht eine antreibende,

Digitized by Google

bewegende oder verändernde Kraft, sondern eine Forderung, ein Gebot, ein Gesetz, das sich an den freien Willen richtet. Mit einer solchen Forderung verbindet sich dann freilich gerne eine gewisse Neigung, den Willen in Bewegung zu setzen, ein Moment, das jedoch nicht das eigentliche Wesen der Sache darstellt, sondern nur von sekundärer Bedeutung ist.

Sonach enthält die Geschichte des Determinismus den Beweis, daß im unmittelbaren Zusammenhang mit der Willensfreiheit auch der Pflichtgedanke bedroht ist. Die Erkenntnis, daß Pflicht und Freiheit, Sollen und Können nicht voneinander zu trennen sind, verschafft sich Ausdruck. Der Freiheitsgedanke erweist sich wirklich als ein Bestandteil des Pflichtbewußtseins, die Pflicht schließt eine Beziehung zur Freiheit in sich; nur in Verbindung mit der Freiheit kann daher der Pflichtgedanke fortbestehen. Nicht an eine passive Beweglichkeit oder eine Zugänglichkeit für äußere Einflüsse appelliert die Pflicht, sondern an eine freie Selbstbestimmung; der Determinismus ist nicht imstande, dieser Bewußtseinsaussage Inhalt und Grundlage zu geben. Es liegt nahe, hier den Determinismus mit dem Eudämonismus zu vergleichen; beide zerstören Freiheit und Pflicht, nur daß die Ausgangspunkte verschieden sind. Während der Determinismus unmittelbar die Willensfreiheit und dadurch den Pflichtgedanken zerstört, beseitigt der Eudämonismus zunächst den Pflichtcharakter des Sittlichen und mit ihm die Willensfreiheit. Ist das sittlich Gute bloß das Begehrte oder Begehrenswerte, aber nicht auch das Pflichtgemäße und Seinsollende, so wendet es sich zwar an Triebe und Neigungen, aber nicht an die freie Selbstbestimmung. Der Glückseligkeit entspricht ein anderes Wollen als der Pflicht und dem Sollen; dort passives, hier aktives Wollen, dort ein Bewegtwerden, hier eine freie Selbstbestimmung. Die Geschichte bezeugt nicht bloß, daß mit der Willensfreiheit auch der Pflichtgedanke in den Prozeß der Zersetzung eintritt, sondern ebenso, daß sich mit der Pflicht die Willensfreiheit verflüchtigt, eine Tatsache, die vollends geeignet ist, zu beweisen, daß zwischen beiden ein unauflösbarer Zusammenhang besteht.

Digitized by Google

3. Das nämliche Schicksal wie dem Pflichtgedanken wird nun in der Sphäre des Determinismus auch den übrigen sittlichen Begriffen zuteil. Mag an die Schuld oder an die Zurechnung, an die Strafe oder an die Reue gedacht werden, all diese Begriffe werden durch den Determinismus umgebogen. Vor allem bekommt der Schuldgedanke im Zusammenhang mit deterministischer Denkweise einen neuen Inhalt; an die Stelle der freien Selbstbestimmung tritt abermals die bloße Urheberschaft oder Kausalität überhaupt. Der Mensch wird schuldig befunden, soweit die Handlung wirklich aus ihm selber hervorgeht, der Ausfluß und Ausdruck seines eigenen Wesens ist. Schuldig sein heißt selber die Ursache oder der Urheber sein; Schuld ist nichts anderes als Kausalität oder Urheberschaft. Daß diese Auffassung den spezifischen Sinn und den charakteristischen Inhalt des Gedankens verfehlt, ist unbestreitbar. Die Schuld enthält freilich das Moment der Kausalität oder Urheberschaft; indessen füllt dieses den Begriff nicht aus, sondern stellt nur den generischen Bestandteil dar. Die Schuld ist eine Kausalität von besonderer Art, ist sittliche Ursache im Unterschiede von der physischen Ursache. Das unterscheidende Merkmal liegt in der Freiheit; mit der Ausschaltung der freien Selbstbestimmung zerstört der Determinismus auch den Schuldbegriff, der Unterschied zwischen Schuld und Ursache überhaupt, sittlicher und physischer Kausalität ist beseitigt. Der Determinismus selber vermag sich dieser Erkenntnis nicht zu verschließen, sondern verleiht ihr Ausdruck, wenn er meint, daß der hergebrachte Schuldbegriff aus irrtümlichen Annahmen hervorgeht und deshalb der Umgestaltung bedarf. Der Determinismus ist sich also bewußt, einen neuen Schuldbegriff einführen zu wollen; wie im Freiheitsbewußtsein entdeckt er auch in dem überlieferten Schuldbegriff eine Illusion. Doch ist der Determinismus nicht einmal imstande, auch nur seinen eigenen Schuldbegriff aufrecht zu erhalten. Daß der Handelnde selber die Ursache ist, kann nur so verstanden werden, daß er die vorwiegende Ursache ist; eine Mitwirkung anderer Faktoren kann nicht als ausgeschlossen gelten. Aber auch in dieser Form begegnet der Gedanke auf jenem Standpunkte

Digitized by Google

den größten Schwierigkeiten. Zu beachten ist nämlich, daß für den Determinismus alles Geschehen in der Welt von einer unwiderstehlichen Notwendigkeit beherrscht ist. Alle Einzelwesen sind in fortlaufende Kausalreihen hineingestellt, so zwar, daß sie innerhalb dieser Reihen keine selbständige Kausalität besitzen. Geht doch jedes Glied aus den früheren Gliedern und aus dem Ganzen notwendig hervor; und jedes Glied verhält sich notwendig so, wie es das ihm vom Ganzen verliehene Sein mit sich bringt. Das Einzelwesen tritt daher mit seiner Kausalität aus der Reihe in keiner Weise heraus. Nicht das Einzelwesen gibt den Ausschlag, sondern das Ganze; das einzelne ist nur Glied, nur Phase, Durchgangspunkt und Schauplatz eines fortlaufenden Prozesses. Nichts kommt einem solchen Einzelwesen zu, was an persönliche Selbständigkeit erinnern könnte; selbständige Urheber einer Kausalreihe gibt es nicht. Das Einzelwesen nimmt innerhalb des Ganzen keine selbständige Stellung ein, ist vielmehr demselben restlos eingegliedert und so zu einer passiven Rolle verurteilt. Wie soll in einer solchen Weltordnung das Einzelwesen die vorherrschende oder primäre Ursache sein? Eine deterministische Weltordnung läßt für eine solche Auffassung keinen Raum, da das Individuum seiner Umgebung nicht als selbständiges Tätigkeitsprinzip gegenübersteht, sondern bloß als Teil eines größeren Ganzen. Warum soll bloß dieser Teil, dieses Glied, diese Phase des allgemeinen Weltprozesses verantwortlich gemacht werden, während sich doch die wirkliche Ursache viel weiter ausdehnt? Hat die Schuld ihren Grund in der Kausalität als solcher, nicht in einer Kausalität von besonderer Art, so muß sie sich in dem anfangslosen und endlosen Weltprozeß verlieren. Der Determinismus möchte vom Schuldgedanken wenigstens dies retten, daß der Handelnde als der eigentliche und primäre Urheber erscheint; in Wirklichkeit hat der Gedanke auch in dieser reduzierten Fassung keine Grundlage mehr. Das Schwergewicht fällt nicht auf das Einzelwesen, sondern auf das Ganze und die fortlaufende Kausalreihe. Die Kausalität des Einzelwesens zerrinnt innerhalb des Ganzen. Von einer Selbstbestimmung kann schlechterdings keine Rede sein; die

Digitized by Google

Entscheidung liegt nicht im Individuum, sondern im Ganzen. Es hat daher keinen Sinn, das Individuum als die eigentliche Ursache zu betrachten und für sein Verhalten verantwortlich zu machen; das Individuum handelt nur so, wie es das Ganze der fortlaufenden Reihe verlangt. Für Handlungen, die das Einzelwesen nur auf Grund einer über ihm stehenden Notwendigkeit ausführt, kann es nicht verantwortlich gemacht werden. Kurz, das Einzelwesen muß sich auf dem Standpunkt des Determinismus mit dem Range einer sekundären Ursache begnügen, während doch der Schuldbegriff das Schwergewicht in das handelnde Individuum verlegt. Der Determinismus vermag nicht begreiflich zu machen, warum die Schuldidee bei der handelnden Persönlichkeit stehen bleibt, anstatt auf deren Vorgeschichte und Ahnenreihe zurückzugreifen, die Umgebung und die Verhältnisse anzuklagen. Die wahren Ursachen liegen nicht im Handelnden, sondern in den Verhältnissen, aus welchen er hervorgegangen ist, liegen in den früheren Gliedern der Kausalreihe; den Ausschlag geben Faktoren, die über den Individuen stehen, und für die sie nicht verantwortlich sind.

4. Begreiflich darnach, daß der Determinismus auch den Begriff der Zurechnung nicht unverändert läßt; neue Begriffsbestimmungen wollen sich auch an dieser Stelle einbürgern, und zwar nach einer zweifachen Richtung. Auf der einen Seite ist es vielfach üblich geworden, den Charakter als das Prinzip und den Angelpunkt der Zurechnung zu betrachten. Die Handlungen werden dem Menschen angeblich insoweit zugerechnet, als sie der Spiegel seines Charakters oder seiner Gesinnung sind. Die Verantwortlichkeit liegt, so erklärt W. Wundt, „überall in der Kausalität des Charakters". J. Petersen sodann meint: „Zur Begründung der sittlichen Zurechnung und Verantwortlichkeit genügt es . . ., daß die von einer bestimmten Person vorgenommene Handlung von ihr gewollt war, und daß sie den Ausdruck ihrer Gesinnungen bildet". „Daß eine Handlung einer bestimmten Person zugerechnet wird, sagt nicht mehr, als daß sie auf diese Person zurückzuführen oder diese als Täter anzusehen sei. Dasselbe gilt von der Annahme, eine

Digitized by Google

Person sei für eine bestimmte Tat verantwortlich. Nach dem Determinismus kann man in diesem Sinne jedem Menschen die von ihm gewollten und ausgeführten Taten zurechnen, denn er ist deren Urheber; ja sie haben in seinem Charakter ihren Grund. Ebenso kann man ihn deshalb zur Verantwortung ziehen, weil er die absichtlich vorgenommene Handlung gewollt hat und sie aus seinem innern Wesen entsprungen ist." W i n d e l b a n d endlich erklärt: Vernünftigerweise kann der Mensch für seine Handlung „nur deshalb verantwortlich gemacht werden, weil er, d. h. sein Wesen als der bestimmte, mehr oder minder konstante Charakter, die Ursache seiner Handlung ist". Wie den Schuldbegriff so will demnach der Determinismus auch den Zurechnungsbegriff aus der Idee der Urheberschaft oder Kausalität überhaupt gewinnen; soweit der Mensch der Urheber seiner Handlungen ist, werden sie ihm zugerechnet und wird er dafür verantwortlich gemacht. Indessen verhehlt sich der Determinismus selber nicht ganz, daß auf solche Weise der Zurechnungsgedanke nicht den vollen Inhalt bekommt, daß die Zurechnung etwas Bestimmteres bedeutet als die Feststellung einer bloßen Täterschaft oder Kausalität, daß eine Kausalität von besonderer Art in Frage steht. Denn die Neigung, gerade den Charakter zur Grundlage der Zurechnung zu machen, geht unverkennbar über die Kausalität oder Urheberschaft im allgemeinen hinaus; der Gedanke erhält eine nähere Bestimmung. Nicht jede Urheberschaft scheint jetzt der Zurechnung als Grundlage zu dienen, sondern Voraussetzung ist, daß der Mensch als Charakter, d. h. auf Grund einer bleibenden Seelenverfassung tätig ist. Doch liegt auf der Hand, daß mit dieser Bestimmung der Gedanke der Zurechnung keineswegs zutreffend wiedergegeben wird. Als ob eine sittliche und zurechenbare Handlung nicht dem Charakter widerstreiten könnte; auch wenn die schlechte Handlung mit der sonstigen und bleibenden Gesinnung des Handelnden im Widerspruche steht, ist sie Gegenstand der Zurechnung. Nicht bloß Handlungen, die aus einer Gewohnheit hervorgehen, werden zugerechnet, sondern auch Handlungen, die im Widerspruch mit dem bleibenden Charakter

Digitized by Google

von einer vorübergehenden Stimmung eingegeben sind, vorausgesetzt, daß der Mensch auf Grund freier Entschließung handelt. Nicht der Charakter, sondern die Freiheit ist die Grundlage der Zurechnung, nicht das bleibende oder „innere Wesen", sondern die freie Selbstbestimmung. Eine Gesinnung wird allerdings vorausgesetzt, aber nur als sittlicher oder freier Wille, der keineswegs ein dauernder sein muß, sondern ein sehr vorübergehender sein kann.

Eine andere Begriffsbestimmung biegt den Gedanken nach einer andern Seite um. Sie übersieht, daß die Zurechnung ein Kausalurteil ist, d. h. eine Kausalität zum Inhalte hat; dies wiewohl sonst auch der Determinismus dieses Merkmal der Zurechnung betont. Soll doch geradezu, wie sich gezeigt hat, das Wesen der Zurechnung mit der Feststellung einer Kausalität erschöpft sein. „Die Verantwortlichkeit reicht", so bemerkt Windelband, „nur so weit, wie das kausale Verhältnis." Dem gegenüber wurde bereits darauf hingewiesen, daß die Kausalität im allgemeinen nicht genügt, um der Zurechnung die Grundlage zu geben, daß es vielmehr einer Kausalität von besonderer Art, nämlich einer freien Kausalität bedarf; in diesem Sinne ist die Zurechnung ein Kausalurteil und reicht sie „nur so weit, wie das kausale Verhältnis". Zurechnen heißt, den Handelnden als den freien Urheber seiner Handlung betrachten. Dennoch gibt der Determinismus der Versuchung nach, aus dem Kausalurteil ein Werturteil zu machen. Die Zurechnung fällt angeblich mit dem sittlichen Werturteil zusammen, soweit dieses nicht bloß die Handlung, sondern auch den Handelnden zum Gegenstande hat; sie besteht darin, daß die Persönlichkeit auf Grund ihres Verhaltens zum Gegenstand der Billigung oder Mißbilligung, des Lobes oder Tadels gemacht wird. „Zurechnung . . . bedeutet Zuerteilung von Lob und Tadel an einen Menschen wegen der von ihm begangenen Handlung"; so urteilt Richard Löning. Nicht anders denkt Th. Lipps, wenn er sagt: „Die sittliche Zurechnung ist Bemessung des sittlichen Wertes der Persönlichkeit nach der Beschaffenheit der Handlung." Und der nämlichen Auffassung gibt G. Heymans Ausdruck, wenn

Digitized by Google

er meint: Sofern aus dem Verhalten der Persönlichkeit „etwas über ihren Charakter ermittelt werden kann, muß die Handlung ihr zugerechnet werden und unterliegt sie der sittlichen Beurteilung". Allein der wirkliche Gedanke der Zurechnung wird auch mit diesen Definitionen verfehlt. In Wirklichkeit drückt die Zurechnung nicht einen Wertbegriff, nicht Gutes oder Böses, Lob oder Tadel, sondern nur eine Verursachung aus. Nicht auf die sittliche Beschaffenheit oder den Inhalt der Handlung achtet sie, sondern nur darauf, ob und inwieweit sie Ausfluß der Freiheit ist. Würde die Zurechnung mit dem sittlichen Werturteil zusammenfallen, so müßte es ebenso zweierlei Arten der Zurechnung geben, wie es zweierlei Arten des sittlichen Werturteils gibt, nämlich Urteile der Billigung und der Mißbilligung, des Lobes und des Tadels. Tatsächlich wird die Zurechnung von diesem Unterschiede in keiner Weise berührt; sie hat ganz den nämlichen Inhalt, ob die Handlung gut oder böse ist, bedeutet weder eine Billigung noch eine Mißbilligung, sondern die Feststellung der freien Urheberschaft. Dem Handelnden wird weder ein Lob noch ein Tadel erteilt; ausgesprochen wird nur, daß die Handlung seine Tat ist. Nicht mit dem sittlichen Charakter der Handlung hat es die Zurechnung zu tun, sondern nur mit dem kausalen Verhältnis zwischen dem Handelnden und der Handlung. Die Zurechnung fällt also keineswegs mit dem sittlichen Werturteil zusammen, ist zwar dessen Voraussetzung, aber nicht mit ihm identisch; kurz, sie ist ein Kausalurteil, aber kein Werturteil.

Der eigentliche Grund dafür, daß es zu dieser Mißdeutung der klaren Bewußtseinsaussage kommt, liegt offenbar wieder in der mehr oder minder unbewußten Erkenntnis, daß der Determinismus mit seinem Freiheitsgedanken dem Begriff der Zurechnung nicht den vollen Inhalt zu geben vermag; die Feststellung einer allgemeinen, nicht näher bestimmten Kausalität füllt den Begriff nicht aus. Daß sich das fehlende Glied auch nicht mit einem Übergang vom Kausalurteil zum Werturteil gewinnen läßt, sondern nur mit dem Übergang von der Kausalität überhaupt zur freien Kausalität

Digitized by Google

im besondern, wurde dargetan. Im übrigen wurde die Verwechslung von Kausalurteil und Werturteil durch den Umstand begünstigt, daß die Zurechnung gerne als gleichbedeutend mit Verantwortlichmachen genommen wird. Beide scheinen das nämliche zu sein; denn auch das Verantwortlichmachen will sagen, daß der Handelnde als freier Urheber seiner Handlung zu betrachten ist. Dennoch decken sich die beiden Begriffe nicht vollständig; während die Zurechnung in gleicher Weise gute und schlechte Handlungen zum Gegenstande hat, will der Sprachgebrauch das Verantwortlichmachen nur auf schlechte Handlungen beziehen. Dadurch aber erhält der Gedanke einen bestimmteren, über die bloße Zurechnung hinausgehenden Sinn; das Verantwortlichmachen hat doch nicht ausschließlich die Feststellung der Kausalität oder freien Urheberschaft zum Gegenstande, sondern nimmt zugleich auf die Beschaffenheit der Handlung Rücksicht. Nur schlechte Handlungen werden hier zum Gegenstand der Zurechnung gemacht, und deshalb klingt auch eine Mißbilligung, somit ein Werturteil an. Jemanden verantwortlich machen heißt, ihn mit der Schuld an einer schlechten Handlung belasten; der Schuldgedanke aber drückt nicht bloß eine Kausalität, sondern auch einen Wertgedanken aus. Hier will also das Kausalurteil tatsächlich in das Werturteil übergehen; das Verantwortlichmachen ist nicht bloß Zurechnung, sondern zugleich Werturteil, Mißbilligung oder Tadel. Jemanden zur Verantwortung ziehen heißt nicht bloß ihm die Handlung zurechnen, sondern auch, ihn der verdienten Strafe zuführen. Dieser Sprachgebrauch hat sichtlich dazu beigetragen, daß auch aus der Zurechnung ein Werturteil gemacht wurde.

5. Die zerstörenden Einflüsse, die der Determinismus auf die sittliche Ideenwelt ausübt, machen sich besonders auch im Begriffe der Strafe bemerkbar. Auf den Determinismus geht es zurück, wenn seit Jahrzehnten in der Strafrechtsliteratur das Bestreben im Gange ist, jenem Begriffe neue Fassungen zu geben; auch der Gedanke der Strafe bereitet dem Determinismus Schwierigkeiten. Auch dieser Gedanke ist ein Bestandteil unseres sittlichen Bewußtseins und

Digitized by Google

schließt, wie alle sittlichen Ideen, eine Beziehung zur Freiheit ein. Nur freie Handlungen dürfen gestraft werden, so verlangt es das sittliche Bewußtsein; die Ausschaltung der Freiheit muß deshalb auch den Strafgedanken verändern, bzw. zerstören. Die Neigung des Determinismus ist speziell darauf gerichtet, die Strafe des Vergeltungscharakters zu entkleiden. Von dieser Neigung beherrscht haben die modernen Strafrechtstheorien vielfach das Losungswort ausgegeben, daß die Strafe nicht Vergeltung, sondern nur Besserungs- oder Abschreckungsmittel sei. Absolute und relative Strafrechtstheorien stehen einander gegenüber. Suchen jene den Grund der Strafe in der Vergangenheit, so diese in der Zukunft; wird dort gestraft, weil eine Übertretung stattgefunden hat, so hier, damit weitere Übertretungen verhütet werden; soll dort ein begangenes Unrecht gesühnt werden, so soll hier einem künftigen Unrecht vorgebeugt werden. Hat die alte Strafrechtslehre den Vergeltungs- oder Sühnegedanken festgehalten, so zeigt der Determinismus eine starke Vorliebe für relative Strafrechtstheorien. Es habe keinen Sinn und keine Berechtigung, der Vergeltung wegen zu strafen; berechtigt sei die Strafe nur, wenn sie der Abschreckung und Besserung und so dem Schutz der Ordnung diene.

Indessen ist diese Deutung der Strafe nicht mit dem tatsächlichen Bewußtsein und der wirklichen Strafrechtspflege in Einklang zu bringen; die Wirklichkeit hält sich nicht an die Weisungen der relativen Strafrechtstheorien. Nicht als ob gegen die Abschreckungs- und Besserungszwecke Gleichgültigkeit bestünde; es gilt vielmehr als gefordert, diesen Zwecken soweit als nur immer möglich Rechnung zu tragen. Die Strafe soll in der Tat abschreckend und bessernd wirken. Nur herrscht die Anschauung, daß diese Zwecke nicht allein maßgebend sind; auch wo im einzelnen Falle solche Zwecke nicht erreichbar sind, ist die Strafe zulässig. Sie erscheint überall da als berechtigt, wo ein Vergehen stattgefunden hat. Ein Vergehen darf und soll gestraft werden; dies ist die allgemein lebendige Auffassung, eine Auffassung also, die in der Strafe vor allem eine Sühne oder Vergeltung erkennen läßt. Unrecht und Strafe gehören zusammen; wo ein Unrecht

Digitized by Google

begangen wurde, ist die Strafe in jedem Falle angebracht. Ein begangenes Unrecht zu sühnen, das scheint in erster Linie der Sinn und Zweck der Strafe zu sein. Die Strafe ist ihrer primären Idee nach eine Reaktion gegen ein vorausgehendes Unrecht; die Sühne oder Vergeltung macht das eigentliche Wesen der Strafe aus, während Abschreckung und Besserung wichtige, aber doch nur sekundäre Zwecke sind. Die Strafe weist also ihrem Begriffe nach zunächst auf die Vergangenheit und erst in zweiter Linie auf die Zukunft hin. Der tiefere Grund dieser Auffassung wurde seinerzeit mit der Erkenntnis herausgestellt, daß die Sanktion durch Lohn und Strafe unmittelbar im Wesen der Sittlichkeit begründet ist; wie das Gute beglückt und belohnt, so wird das Böse durch Strafe vergolten. So erscheint die Strafe ihrem tiefsten Wesen nach als eine aus der Natur des Bösen fließende Verminderung der Glückseligkeit. Hier hat das Menschheitsbewußtsein, daß das Unrecht Strafe verdient, seinen tiefsten Grund; die Strafe als Vergeltung oder Abtragung einer Schuld ist eine Einrichtung der sittlichen Weltordnung.

Das gleiche Verhältnis ergibt sich daraus, daß die Gerechtigkeit gebietet, die Strafe nach dem Charakter und der Größe des Unrechts zu bemessen. Nur ein schweres Unrecht verdient eine schwere Strafe, und nur ein entehrendes Vergehen darf mit einer entehrenden Strafe geahndet werden. So verlangt es das Wesen der Strafe; eine andere Gestaltung der Strafe wäre ungerecht. Abermals weist die Strafe vor allem auf die Vergangenheit hin; das begangene Verbrechen erscheint als die Norm und hiemit auch als der Grund der Strafe. Relative Strafrechtstheorien verstoßen neuerdings gegen den wirklichen und lebendigen Strafbegriff. Wäre die Abschreckungstheorie im Rechte, so müßte es als Grundsatz gelten, die Strafe so abschreckend als möglich zu gestalten. Die abschreckendste Strafe müßte unter allen Umständen die beste und richtigste sein; auch auf ein ganz geringes Vergehen dürfte eine exorbitante Strafe gesetzt werden. Und wäre jene Theorie berechtigt, die in der Strafe bloß ein Besserungsmittel erblickt, so dürfte weder ein reu-

Digitized by Google

mütiger noch ein verstockter Verbrecher gestraft werden; jener nicht, weil der Zweck der Strafe bereits erreicht ist, dieser nicht, weil der Zweck nicht erreicht werden kann. Jeder Versuch, von der Strafe das Merkmal der Vergeltung zu trennen, kommt sonach auf eine Zerstörung des Gedankens hinaus; die Strafe ist ihrem Begriffe nach zunächst Vergeltung und Sühne und erst in zweiter Linie auch Abschreckungs- und Besserungsmittel. Der Vergeltungsgedanke aber bleibt unverständlich ohne den Schuldgedanken und dieser ohne den Freiheitsgedanken; und das ist der Grund, warum auch hier dem Determinismus Schwierigkeiten erwachsen. Sowenig der Determinismus den Schuldgedanken aufrecht zu erhalten vermag, ebensowenig den Vergeltungsgedanken. Eine Strafe dagegen, die nichts anderes als ein Abschreckungs- oder Besserungsmittel ist, ein Mittel also, um auf den Willen verändernd einzuwirken, mag auch in einer Weltordnung, wie sie der Determinismus im Auge hat, unterzubringen sein. Wie aus der Pflicht, so wird auch aus der Strafe eine bewegende, antreibende und verändernde Kraft. Allein wie wenig diese Auffassung dem tatsächlichen Bewußtsein und dem wirklichen Begriff der Strafe entspricht, mag auch daraus entnommen werden, daß nicht einmal ein so radikaler Determinist wie Fr. v. Liszt den Vergeltungsgedanken vollständig zu entbehren vermag, obschon er ihm doch mit seinem Standpunkte die Grundlage entzogen hat. Der Strafrechtslehrer möchte den Einklang zwischen Vergeltung und „Zweckstrafe" durch die Formel herstellen: „Prävention durch Repression". Durch Vergeltung soll abgeschreckt und gebessert werden; die Vergeltung soll sich dem Abschreckungs- und Besserungszweck unterordnen. Indessen läßt sich die Vergeltungsidee nicht in diesen sekundären Strafzwecken auflösen; vielmehr hat die Vergeltung ihren Sinn und ihre Berechtigung in sich selbst, stellt einen Zweck dar, der schon für sich allein die Strafe rechtfertigt. Nur schließt dies in keiner Weise aus, daß daneben auch auf Abschreckung und Besserung Rücksicht genommen wird; der Vergeltung als dem primären Zwecke der Strafe stehen Abschreckung und Besserung als sekundäre Zwecke gegen-

Digitized by Google

über. In dieser Weise sind die verschiedenen Zwecke der Strafe miteinander in Einklang zu bringen, nicht aber so, daß die Vergeltung den sekundären Zwecken zum Opfer gebracht wird.

6. Zuletzt läßt der Determinismus auch den Gedanken der Reue nicht unberührt. Dem wirklichen Bewußtsein erscheint auch die Reue als eine Reaktion gegen eine vorausgehende Übertretung, als ein Gesinnungswandel, als eine innere, mit seelischem Schmerz verbundene Abkehr von einem begangenen Unrecht, von einer unsittlichen Haltung und Gesinnung. So trifft die Reue mit der Strafe darin zusammen, daß sie ebenfalls auf eine vorausgehende unsittliche Tat hinweist; das Merkmal der Reaktion, die Beziehung zur Vergangenheit, scheint für beide wesenhaft zu sein. Dennoch gibt der Determinismus auch dem Begriff der Reue die Wendung zur Zukunft hin. Auch die Reue hat, wie Petersen urteilt, nur soweit einen Sinn, als sie in Verbindung mit dem Vorsatz dazu beiträgt, den Willen zu bessern; ihr einziger Zweck sei, Motiv zu sein, auf den Willen antreibend und verändernd einzuwirken. Jede andere Auffassung macht, so findet Jodl, „die Reue zu einem völlig nutzlosen Gefühl". Daß diese Begriffsbestimmung den wirklichen Gedanken fälscht, ist unverkennbar. Eine Besserung des Willens ist allerdings mit der Reue unzertrennlich verknüpft, aber nicht als Wirkung, die erst herbeigeführt werden soll, sondern als ein Vorgang, der mit der Reue bereits stattgefunden hat und gerade deren Wesen ausmacht; die Reue ist in sich selbst Gesinnungswandel, keineswegs bloß das Mittel, einen solchen Wandel zu verursachen. Auch die Reue ist in der Tat ihrem Wesen nach zunächst nicht der Zukunft, sondern der Vergangenheit zugekehrt, wenngleich dazu auch der Vorsatz für die Zukunft gehört; nur im Zusammenhalt mit einer vorausgehenden Übertretung kann sie begriffen werden. Im übrigen legt auch hier der Determinismus selber das Geständnis ab, daß seine Deutung der Freiheit eine Veränderung des sittlichen Denkens zur Folge hat. Letzteres ist auch der Fall, wenn der Determinismus in Übereinstimmung mit seiner Freiheitsidee nicht die Tat, sondern den Charakter zum Ge-

Digitized by Google

genstand der Reue machen will. Richtig ist nur, daß nicht eine von der Persönlichkeit abgelöste Tat Gegenstand der Reue ist, sondern nur eine Handlung, die wirklich des Menschen eigene Tat ist. Allein ebensowenig wie eine unfreie Tat wird ein unverschuldeter Zustand Gegenstand der Reue; die Reue setzt eine Schuld voraus, und eine Schuld beruht auf einer freien Tat. Auch der Charakter kann deshalb nur soweit Grund und Gegenstand der Reue sein, als er vom Menschen selber verschuldet ist. Den Ausschlag gibt auch hier die freie Tat; das Unvermeidliche und Unverschuldete wird zwar beklagt, aber nicht bereut.

7. So greift der Determinismus in mannigfacher Weise verändernd und zersetzend in unser sittliches Denken ein; der Aufgabe, unsere sittliche Gedankenwelt zu erklären, hat er sich nicht gewachsen gezeigt. Mit dem Freiheitsbegriff werden auch die andern Bestandteile des sittlichen Bewußtseins zerstört, die Pflicht und das Sollen, die Schuld und die Zurechnung, die Strafe und die Reue. Dabei erfolgt die Umgestaltung dieser Begriffe nach einem gemeinsamen Schema. Die Pflicht ist nicht mehr Forderung und Gesetz, sondern bewegende und verändernde Kraft, die Strafe nicht mehr Vergeltung, sondern nur ein Mittel, den Willen zu bessern, und die Reue nicht mehr Reaktion, sondern ebenfalls nur ein Mittel, um auf den Willen umgestaltend einzuwirken. Die bewegende und verändernde Kraft, das Motiv ist es, was durchweg an die Stelle der hergebrachten Begriffe tritt und die Inhalte des sittlichen Bewußtseins zu verschlingen droht; sittliche Begriffsinhalte werden durch physische verdrängt. Begreiflich genug; bewegende Kräfte finden auch in einer Weltordnung Platz, die keine Freiheit, sondern bloß eine alles beherrschende Notwendigkeit kennt; sittliche Tatbestände aber verlieren den Halt. Wo alles einem unvermeidlichen Müssen folgt, ist nicht mehr für ein Sollen Raum; ebensowenig für Schuld und Zurechnung, Vergeltung und Reue. In welchem Maße der Determinismus die sittlichen Begriffe ihres charakteristischen Inhalts beraubt, tritt auch daran hervor, daß er mit seinen Bestimmungen auch die größten begrifflichen Unterschiede verwischt. Haben denn

Digitized by Google

Pflicht, Vergeltung und Reue unmittelbar und gedanklich überhaupt etwas miteinander gemein? Ist die Pflicht begrifflich nicht etwas gänzlich anderes als die Vergeltung und als die Reue? Und doch, der Determinismus beseitigt diese Unterschiede, kennt nicht mehr Pflichten, Vergeltung und Reue, sondern nur noch bewegende Kräfte. Die sittlichen Begriffe legen ihren spezifisch sittlichen Charakter ab und passen sich einer naturalistischen Weltanschauung an; der Determinismus ist außerstande, den Naturalismus zu überwinden und eine sittliche Gedankenwelt abzuleiten. Wie die autonome Moral den Pflichtgedanken zerstört, speziell an dieser Stelle dem sittlichen Bewußtsein den notwendigen Halt entzieht, so zerstört der Determinismus die sittliche Gedankenwelt überhaupt. Freilich wurde das Sittengesetz als Forderung der Natur, als Naturgesetz erkannt; allein das Spezifische des Sittengesetzes, das, was dieses Gesetz vom Naturgesetz im engeren Sinne unterscheidet, ergibt sich erst mit der Willensfreiheit; das Sittengesetz ist speziell jenes Naturgesetz, das sich an den freien Willen richtet und durch ihn zur Geltung gelangen will. Nur im Zusammenhang mit dem freien Willen wird die Forderung der Natur zur Pflicht und zum Sollen, die Ausschaltung des freien Willens läßt den Naturalismus fortbestehen. In welchem Sinne die Freiheitskontroverse zu entscheiden ist, kann deshalb vom Standpunkt des sittlichen Bewußtseins aus nicht zweifelhaft sein. Für unsere sittlichen Begriffe ist es nicht einerlei, ob man deterministisch oder indeterministisch denkt; diese Begriffe enthalten den Gedanken einer wirklichen Freiheit, einer freien Selbstbestimmung, nicht bloß einer abstrakten, sondern einer konkreten Mehrheit von Möglichkeiten. Die Freiheit, der wir uns bewußt sind, und die von unsern sittlichen Begriffen vorausgesetzt wird, ist eine andere als jene, die der Determinismus annimmt. Der erste, der das sittliche Bewußtsein mit diesem Ergebnis zergliedert hat, ist Aristoteles. Die Tatsache, daß nur freiwillige Handlungen Gegenstand der sittlichen Billigung und Mißbilligung, des Lobes und des Tadels sind, daß also die Freiwilligkeit eine Wesenseigenschaft sittlicher Handlungen ist, dient ihm als Ausgangspunkt. Die Frage,

Digitized by Google

was diese Freiwilligkeit bedeutet, ist deshalb nicht zu umgehen. Eine Freiwilligkeit im Sinne der Willenshandlung im allgemeinen ist, so findet Aristoteles, nicht gemeint, da es Willensregungen gibt, die sich einer sittlichen Beurteilung mehr oder minder entziehen, wie die Affekte und Begierden. Freiwillig im ethischen Sinne sind jene Handlungen, die auf Grund vernünftiger Überlegung und freier Entschließung ausgeführt werden, so zwar, daß es der Mensch in seiner Gewalt hat, zu handeln oder nicht zu handeln, so oder anders zu handeln. Die Möglichkeit, sich sowohl so wie auch anders zu entscheiden, das ist jene Freiwilligkeit, die für sittliche Handlungen charakteristisch ist und die Voraussetzung sittlicher Billigung und Mißbilligung darstellt, wobei der antike Philosoph noch nicht im mindesten daran denkt, sich gleich dem modernen Determinismus auf eine bloß abstrakte Mehrheit von Möglichkeiten zurückzuziehen, vielmehr ausdrücklich den einzelnen Fall in seiner konkreten Beschaffenheit ins Auge faßt. Diese Analyse der sittlichen Handlung hat sich als probehaltig erwiesen und wird besonders durch die Geschichte des Determinismus bestätigt, sofern ein Blick in die deterministische Literatur geradezu einen überwältigenden Beweis dafür ergibt, daß auf diesem Standpunkte unsere sittliche Gedankenwelt unerklärt bleibt. Die letzten praktischen Konsequenzen des Determinismus ziehen jene Strafrechtslehrer, welche mit Liszt „die begriffliche Scheidewand zwischen Verbrechen und Wahnsinn" beseitigen, den Richter durch den Arzt ersetzen und die Gefängnisse und Zuchthäuser in Heilanstalten verwandeln wollen. Mit den Begriffen Schuld und Zurechnung, Vergeltung und Strafe sind die Grundlagen der Strafrechtspflege zerstört; die Strafrechtspflege muß weichen. Der Widerspruch zwischen dem Determinismus und den geltenden sittlichen Anschauungen tritt auf das schärfste in die Erscheinung; und nur mit Rücksicht auf die Festigkeit dieser Anschauungen sieht sich der genannte Strafrechtstheoretiker gezwungen, seine Forderungen praktisch zurückzustellen und „von dem Gesetzgeber das Opfer besserer wissenschaftlicher Überzeugung" zu verlangen. Der Determinismus scheitert an den

Digitized by Google

Tatsachen des sittlichen Bewußtseins und der sittlichen Lebensordnung.

Mit dem Ergebnis nun, daß zu den Voraussetzungen der Sittlichkeit auch der freie Wille gehört, führt die ethische Untersuchung noch einmal auf das metaphysische Gebiet. Die Anerkennung einer Willensfreiheit bedeutet unmittelbar eine bestimmte Weltanschauung, einen Standort, der einen Einblick in die Grundlagen und den Aufbau des Weltganzen gewährt. Als Träger der Willensfreiheit unterscheidet sich der Mensch von einem bloßen Naturwesen, untersteht er nicht einem Naturzwang, sondern der freien Selbstbestimmung. Der Mensch nimmt im Weltganzen eine andere Stellung ein als das Naturding. Ist letzteres vollkommen und in jeder Beziehung in die fortlaufende und zwingende Kausalreihe hineingestellt, so daß es keinerlei selbständige Kausalität besitzt, so leitet das sittliche Wesen auf Grund freier Entscheidung neue und selbständige Kausalreihen ein. Der Naturzwang wird durchbrochen; nicht an allen Stellen in der Welt herrscht dieser Zwang, mit der Willensfreiheit tritt ein anderes Gesetz in Kraft. Nicht als wäre der Mensch dem Gesetz der Kausalität entzogen; es ist durchaus willkürlich, wenn so häufig behauptet wird, daß Willensfreiheit gleichbedeutend mit Aufhebung der Kausalität und Kausalität gleichbedeutend mit Zwang sei. Daß der Zwang nicht zum allgemeinen Gedanken der Kausalität gehört, tritt schon darin zutage, daß dieser Gedanke Jahrtausende lang lebendig war, ohne mit dem Zwang zusammengelegt zu werden; erst in der Neuzeit wurde er in diesem Sinne formuliert. Allein hiemit wurde eine besondere Art der Kausalität, nämlich die Naturkausalität, der Kausalität überhaupt gleichgesetzt; in Wirklichkeit gibt es neben der Kausalität der Natur eine solche des freien Willens. Das allgemeine Gesetz, wornach alles Geschehen eine ausreichende Ursache verlangt, gilt auch hier; zwingend jedoch ist diese Ursache nicht. Nicht das Gesetz der Kausalität überhaupt, sondern bloß das der Naturkausalität wird durchbrochen; und dieser Tatbestand gestattet einen Schluß auf die letzte Grundlage und die Einrichtung des Weltganzen. Eine monistische Weltordnung könnte

Digitized by Google

nimmermehr Raum für eine Willensfreiheit schaffen; denn eine Welt, deren Dasein auf einer ewigen Notwendigkeit beruht, müßte in allen Teilen und in allem Geschehen von dieser Notwendigkeit beherrscht sein. Der Monismus läßt das Bewußtsein der Willensfreiheit unerklärt. Die Erklärung ergibt sich nur, wenn die Welt auf eine spontane Tat zurückgeht; nur dann ist es möglich, daß nicht überall der Zwang, sondern zugleich die Freiheit herrscht. Nur ein Theismus, eine Weltanschauung, die an die Spitze des Ganzen ein persönliches Wesen stellt, vermag die Willensfreiheit begreiflich zu machen. Die Willensfreiheit verlangt eine solche Weltanschauung ebenso gebieterisch wie die Tatsache der Kontingenz. Auch daß die Welt das Merkmal der Kontingenz an sich trägt, bedeutet einen Gegensatz zur Notwendigkeit, nicht zu jeder, wohl aber zu einer absoluten Notwendigkeit. Die alte Philosophie hat sich allerdings begnügt, die Kontingenz als den Gegensatz zur Notwendigkeit schlechthin zu kennzeichnen; eine nähere Bestimmung der Notwendigkeit wurde unterlassen. Die Neuzeit aber hat gezeigt, daß es in den Dingen doch eine Notwendigkeit gibt; wir zweifeln nicht daran, daß in der Natur aus bestimmten Voraussetzungen eine entsprechende Wirkung notwendig und unfehlbar hervorgeht. Allein der Charakter der Kontingenz wird dadurch nicht verdrängt; ein näheres Zusehen ergibt, daß nur eine Notwendigkeit von bestimmter Art vorliegt, nur eine physische, nicht eine metaphysische, nur eine tatsächliche, nicht eine absolute Notwendigkeit, nur eine Naturnotwendigkeit, nicht eine Denknotwendigkeit. Jene Notwendigkeit, die in den mathematischen Lehrsätzen oder metaphysischen Wahrheiten verkörpert ist, gelangt in den Naturzusammenhängen nicht zum Ausdruck; der entgegengesetzte Sachverhalt erscheint zwar dort, aber nicht hier, als undenkbar. Eine Denknotwendigkeit ist in den Vorgängen und Einrichtungen der Natur nicht zu erkennen. Die Naturnotwendigkeit erhebt sich nicht über eine bloß tatsächliche Notwendigkeit; und gerade dieser Umstand läßt die Kontingenz fortbestehen. Durch eine bloße Naturnotwendigkeit wird der Gedanke der Kontingenz nicht in Frage gestellt,

Digitized by Google

sondern nur schärfer umschrieben. Nicht jede Notwendigkeit ist durch das Merkmal der Kontingenz ausgeschlossen, eine bloß tatsächliche oder physische Notwendigkeit verträgt sich mit dem Begriff der Kontingenz, ja macht geradezu dessen Inhalt aus. Der Schluß, daß die Welt auf einer schöpferischen Tat beruht, behält seine Beweiskraft; in einer Welt, die ihren Ursprung, wie der Monismus will, in einer absoluten Notwendigkeit hat, ist für eine Kontingenz ebensowenig Raum wie für eine Willensfreiheit. Beide, Kontingenz wie Willensfreiheit, setzen voraus, daß die Welt das Werk einer freien Tat ist. Nur eine theistische Weltordnung vermag daher der Sittlichkeit als Hintergrund zu dienen. In diesem Sinne finden frühere Abmachungen ihre Ergänzung. Einerseits hat sich gezeigt, daß die Sittlichkeit nur als Bestandteil einer Zweckordnung zu begreifen ist und deshalb ein Vernunftwesen als Welturheber fordert, und hiemit verbindet sich jetzt die weitere Erkenntnis, daß der vernünftige Welturheber zugleich als Persönlichkeit zu denken ist; anderseits wurde früher zunächst nur der Gottesgedanke, die religiöse Weltanschauung als Grundlage des sittlichen Denkens erkannt, nunmehr aber hat der Gedankengang dahin geführt, daß auch das reale oder objektive Dasein eines göttlichen Welturhebers als Voraussetzung der Sittlichkeit anzuerkennen ist. Die Bemühungen, das Bewußtsein der Willensfreiheit als Illusion zu erklären, haben zu keinem Ergebnis geführt. Wird jedoch dieses Bewußtsein als das hingenommen, wofür es sich ausgibt, nämlich als die Erkenntnis eines wirklichen Tatbestandes, so findet es nur in einer gottgesetzten Weltordnung den notwendigen Halt.

Literatur

Windelband, Über die Willensfreiheit. 7. Aufl. Tübingen 1918. Th. Lipps, Ethische Grundfragen. 2. Aufl. Hamburg u. Leipzig 1905. J. Petersen, Willensfreiheit, Moral und Strafrecht. München 1905. Ders., Kausalität, Determinismus und Fatalismus. München 1909. H. Schwarz, Grundfragen der Weltanschauung. Leipzig 1912. E. Adickes, Ethische Prinzipienfragen. Zeitschr. f. Philosophie u. philos. Kritik. N. F. 116. Bd. Leipzig 1900. K. Joël, Der freie Wille. München 1908. A. Messer, Das Problem der

Digitized by Google

Willensfreiheit. 2. Aufl. Göttingen 1918. G. L. Fonsegrive, Essai sur le libre arbitre. Sa théorie et son histoire. 2me éd. Paris 1896. O. Pfister, Die Willensfreiheit. Eine kritisch-systematische Untersuchung. Berlin 1903. J. H. Scholten, Der freie Wille. Deutsche Ausgabe. Aus dem Holländischen übers. v. C. Manchot. Berlin 1874. L. Müffelmann, Das Problem der Willensfreiheit in der neuesten deutschen Philosophie. J. D. Leipzig 1902. C. Gutberlet, Die Willensfreiheit und ihre Gegner. 2. Aufl. Fulda 1897. W. Lutoslawski, Volonté et Liberté. Paris 1913. Schelling, Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände. Werke. Erste Abteilung. 7. Bd. Stuttgart u. Augsburg 1860. Schopenhauer, Über die Freiheit des Willens. Grisebach, Leipzig 1860. Kuno Fischer, Über das Problem der menschlichen Freiheit. Heidelberg 1875. A. Bolliger, Die Willensfreiheit. Eine neue Antwort auf eine alte Frage. Berlin 1903. G. Frhr. v. Hertling, Über die Grenzen der mechanischen Naturerklärung. Bonn 1875. Ph. Kneib, Die Willensfreiheit und die innere Verantwortlichkeit. Mainz 1898. E. Kohlrausch, Sollen und Können als Grundlagen der strafrechtlichen Zurechnung. Berlin 1910. E. Rolffs, Schuld und Freiheit. Zeitschr. f. Theologie u. Kirche IX, 3 (1899). S. 183—249. P. Rée, Ursprung der moralischen Empfindungen. Chemnitz 1877. Alexander Graf zu Dohna, Willensfreiheit und Verantwortlichkeit. Heidelberg 1907. M. Wittmann, Aristoteles und die Willensfreiheit. Fulda 1921.

Digitized by Google

PERSONENVERZEICHNIS

Adickes 90, 365, 370, 389
Allihn 181
Aristipp 62
Aristoteles 15 ff., 34, 61 ff. (Stellung zum Eudämonismus), 99, 108, 137 f. (Teleologische Denkweise), 144, 149, 152, 160 ff., 174, 346 ff. (Moral und Glückseligkeit, 362, 385 f. (Willensfreiheit).
Augustin 16 f.

Bacon, Fr. 86
Bauch 354
Becher 21
Bendixen 95
Bentham 66 f., 85, 88 f.
Bergemann 20
Bolliger 390
Börner 86
Brentano 52
Brunswig 215
Buckle 52
Burk 274

Carus 85
Cathrein 20, 60, 152, 311
Cohen 20 f., 182 ff. (Formalismus), 233
Comte 66, 89, 95
Crusius 35, 283 f.
Cumberland 87

Darwin (Darwinismus) 67, 78 f., 85, 89, 104 f.
Denis 21
Descartes 35
Didio 311
Dohna, Graf zu 354, 390
Dürr 21

Ehrenfels, v. 70, 86
Ehrenfried 311
Elsenhans 311
Epikur 62, 66, 69
Eucken 301

Feuerbach 265 ff.
Fichte, J. G. 19, 116 f., 130, 175, 223 f., 334 f., 354
Fichte I. H. 95, 130, 354
Fischer, K. 223, 390
Flügel 52
Fonsegrive 390
Förster 223
Freytag 21
Friedmann 311

Gaß 21
Gelfert 223
Gizycki, G. v. 89 f., 95, 114, 116 192 f., 285, 293
Gomperz, H. 108
Groos 108
Grotius 283
Gutberlet 311, 390
Guyau 108, 252, 257 f.

Hartenstein 180 f.
Hartmann, E. v. 117, 130, 209, 215, 246 ff. (Autonome Moral), 284 f., 312, 354
Haym 130
Hegel 19, 117, 251
Hegler 354
Helvetius 66
Hensel 21
Herbart 20, 174 ff. (Formalismus), 183

Digitized by Google

Herrmann 21
Hertling, Frhr. v. 390
Heymans 20, 377 f.
Hobbes 65, 85, 87
Höffding 90, 95
Hofmann 311
Hume 109, 116
Hutcheson 109, 223

Ihering, v. 90, 96
Ihmels 288, 311

Jodl 21, 53, 69, 86, 215, 365, 383
Joël 383 f.

Kabisch 311
Kähler 311
Kallikles 62
Kant 8, 19 f., 51, 94, 108, 116, 122, 135, 146, 152—174 (Formalismus), 175 ff., 182 f., 185 f., 190 f., 193 ff., 198, 200, 202, 204 f., 210, 213, 215—223 (Autonome Moral), 224 ff., 228, 230, 232 f., 236 ff., 243, 246, 249 ff., 257, 259, 262, 264 f., 274, 283 f., 286, 289, 295 ff., 311 f., 325 ff. (Moral und Glückseligkeit), 356, 362 ff. (Willensfreiheit)
Kirchmann, v. 35, 289
Kirn 21
Kneib 288, 311, 390
Kohlrausch 390
Koppelmann 20, 223, 297 f.
Köstlin 21
Kraus 86
Kriegbaum 60
Krueger 52, 188 f., 231, 252

Laas 90, 95, 272 ff.
Lamettrie 66
Lehmen 20, 311
Lipps, Th. 20, 52, 298, 300 f., 365, 377, 389
Liszt, v. 382 f., 386
Locke 66
Löning 375
Löwe 223
Lühr 311
Luthardt 21
Lutoslawski 390

Mackintosh 52, 66
Manchot 390
Mandel 20, 293
Mandeville 66
Masaryk 116
Mausbach 21, 60, 152, 311
Mayer, E. W. 311
Mehlis 188 f., 371
Menzer 223
Messer 21, 193, 199 ff., 205 f., 223, 229 ff., 252, 258, 260, 262, 390
Meyer, Hans 21
Mill, James 85
Mill, J. St. 68, 78 f., 85, 89, 104 f.
Müffelmann 390

Natorp 182, 184 ff. (Formalismus)
Neuendorff 354
Nietzsche 20, 133, 183, 188, 257, 305

Ockham 18, 34, 38, 54, 60, 278 ff.
Oncken, A. 116

Paulsen 20, 46 f., 90, 96, 269, 274
Peters 354
Petersen, J. 375 f., 383, 389
Pfister 390
Pfleiderer 96
Plato 15, 34, 60 ff., 325
Pufendorf 35, 283

Rée 390
Rickert 228 f.
Rietter 21
Rolffs 390

Sawicki 108
Schäfer 95
Scheler 52, 174, 202 ff., 238
Schell 288

Digitized by Google

Schelling 365, 390
Scherer 215
Schleiermacher 19, 117, 130, 251 f.
Schmidt, K. 223
Schmidt, W. 215, 311
Schneider, W. 60, 311
Scholten 390
Schopenhauer 90, 95, 105 f., 151 f., 232 f., 251 f., 284, 286 f., 297, 304, 365, 390
Schwarz, E. 108
Schwarz, H. 20, 108, 355, 389
Seneca 106
Seydel 20
Seydl 311
Shaftesbury 87 f., 95, 177
Sidgwick 20
Sigwart 90, 96
Simar 311
Smith, A. 109, 116
Sokrates 34, 69
Spencer 48, 66, 81, 85, 89, 305
Spinoza 65
Stange 20, 287
Steinthal 20, 181
Stephen, L. 85, 116
Stöckl 311
Stoiker 15 f., 34, 109, 315 f., 326, 328, 331, 338
Störring 20
Strümpell 181
Stumpf 52, 60
Suarez 18, 281 f., 311

Thomas v. A. 17 f., 106, 311
Tönnies 85
Trendelenburg 108, 161, 174, 181

Überweg 21

Vasquez 18, 280 f., 311
Vorländer 174

Weigelin 26
Wendt 21
Wentscher, E. 21, 242
Wentscher, M. 20, 188 f., 252 ff., 259, 261 f., 335, 354
Willems 355
Windelband 189 ff. (Formalismus), 193, 223 ff. (Autonome Moral), 241, 285, 293, 365, 368 f. (Willensfreiheit), 376 f., 389
Wittmann 21, 152, 206, 311, 354, 390
Wundt, M. 81
Wundt, W. 20, 26, 37, 41 ff. (Moralpositivismus), 53, 117 ff. (Kulturfortschrittsmoral), 121 f., 125 ff., 305, 375

Zeller 161, 262 ff.
Ziegler 21, 90, 96
Zyniker 109

Digitized by Google

SACHVERZEICHNIS

Aberglaube 49
Abschreckung 380
Affekt 15, 18, 88, 185, 315 f., 347, 350, 353 f., 386
Altruismus 66 ff., 75 ff., 82, 86 ff., 102, 144 ff., 148 f.
Angewandte Moral 11 f.
Anthropologie 5, 16
Apathie 315 f.
Arbeitsvertrag 45 f.
Ästhetik 11, 176, 225
Ästhetische Moral 20, 176 ff. (Herbart), 187
Autonome Moral 19, 208 ff., 215 ff. (Kant), 223 ff. (Windelband), 229 ff. (Messer), 246 ff. (E. v. Hartmann), 252 ff. (M. Wentscher. — Guyau), 258 ff. (Subjektivistische Erklärungsversuche), 262 ff. (Zeller), 264 ff. (Empiristische Erklärungsversuche), 274, 279, 290, 298, 301, 304 ff., 385

Beruf 139, 145
Besserung 380 ff.
Betrug 55, 166
Beweggrund, s. Motiv
Billigung und Mißbilligung, s. Lob und Tadel
Biologische Ethik 20, 90 f., 132 f.
Buddhismus 151

Christliche Ethik 16 ff., 34 f., 63 f., 161, 280 ff., 331

Dankbarkeit 65, 87 f.
Dekalog 18, 281, 284, 286
Determinismus 356 ff.
Diebstahl 39, 47, 54, 57, 166, 207

Edelmut 88
Egoismus 66 ff., 75 ff., 82 f., 86 ff., 110, 148 f., 160 f., 172, 208 ff., 326, 342, 345
Egoistische Moral 60 ff., 86 ff., 109, 148 f., 153, 161, 172, 208 f., 298, 312
Ehe 48 f.
Ehebruch 47, 54
Ehre 135
Ehrgefühl 69
Elternliebe 39 f., 49, 52 ff., 57, 166, 207
Empirismus 264 ff. (Versuche zur Erklärung der Pflicht)
Entwicklung 35 ff., 49 ff., 57 ff., 81 ff., 267 ff., 272
Erfolgsmoral, s. Nützlichkeitsmoral
Eudämonismus (im allgemeinen) 14 ff., 20, 96 ff., 109 ff., 115 f., 119 f., 129 ff., 148, 153, 155, 157 ff., 161, 173, 177, 203, 205, 216, 283, 312 f., 317, 325, 328, 337 ff., 345 f., 351, individueller 60 ff., 83 ff., sozialer 86 ff., 120, 123, 148, 274
Evolutionismus 35 ff., 49 ff., 52 f., 57 ff., 81 ff., 117 f.
Ewiges Gesetz 18, 34 f., 55 ff., 279 ff., 285 ff.

Familie 23, 41, 75, 91, 144 f.
Formalismus 19 f., 52, 152 ff. (Kant), 174 ff. (Herbart), 182 ff.

Digitized by Google

(Cohen und Natorp), 188 f. (Mehlis, Krueger, M. Wentscher), 189 ff. (Windelband), 215, 259, 326, 328, 338, 346, Formale Willenseigenschaften 179 f., 182 ff.
Freiheit, s. Willensfreiheit
Freiheit, innere 176 ff. (Herbart), intelligible oder transzendentale 364 f. (Kant)
Freiwillig 15, 385 f.

Gebot, s. Gesetz, Pflicht, Sollen
Gefühl 18 f., 62 ff., 69 f., 74, 82, 90, 96 ff., 109 f., 112, 114, 116 ff., 129 f., 225, 230 f., 247, 272, 315 f., 329, 341 ff., 346 ff.
Gefühlsmoral 109 ff., 161, 341, 349 ff.
Gehorsam 238 ff., 285, 289 f., 298 ff., 330
Geltung 23 ff., 32 f., 50, 55 ff., 209, 219, 225, 228 f., 231, 234, 239, 241, 253, 262, 300, 310
Gemeinde 41, 75, 91, 144 f.
Gerechtigkeit 28, 39, 41, 44 f., 47 f., 65 ff., 75, 77, 80, 83, 85, 88, 93 f., 207, 279, 325, 351, 381
Gesellige Neigungen, s. Altruismus
Gesellschaft 41, 75, 91, 144 f., 209
Gesetz 17 ff., 27 f., 32, 153 ff., 162, 164 ff., 169, 189 f., 194 f., 201, 212 ff., 236 f., 240, 247 ff., 258 f., 273, 283, 286, 306 f., 309 f., 324, 326, 329 ff., 333, 337, 340, 380
Gesinnung 20, 86, 91, 93, 120 ff., 125 ff., 135, 167 f., 175, 179, 191, 193 ff., 198 f., 208 f., 234 f., 242, 259, 273, 304, 310, 312, 321 ff., 329 f., 337 ff., 358, 375 ff.
Gesinnungsethik 122 f., 193 ff., 259
Gewissen 18, 30 f., 49, 74, 80, 90, 113 ff., 162, 166, 175, 214, 234 f., 237 f., 248, 254, 257 ff., 265, 273, 277, 290, 306 ff., 314 f., 324 f.
Glaube 230
Glückseligkeit 14 ff., 18, 60 ff., 68, 70 f., 83 ff., 96 ff., 118 f., 131, 140, 153, 173, 208, 311 ff.
Griechische Ethik 14 ff., 20, 31, 33 f., 38 f., 60 ff., 140, 173 f., 286 f., 353
Gültigkeit, s. Geltung
Gut, höchstes 14 ff., 19, 61 ff., 66, 72, 109, 117, 149, 157, 283 f., 315, 326, 332 f., 340
Gut und böse 23 ff., 27 ff., 32, 48, 50, 63, 65, 69 ff., 81 ff., 108, 110 ff., 116 ff., 153 ff., 174 ff., 181, 185 ff., 206 ff., 225, 236, 243 ff., 282 f., 287, 301, 312 f., 317 f., 320, 322, 324 f., 335, 340

Harmonie 88, 173, 176 ff. (Herbart), 184 ff. (Cohen und Natorp), 324, 349 f.
Hedonismus 61 ff., 66, 72 f., 83, 89, 96 ff., 103 ff., 109, 334, 342 ff., 351 ff.
Heiligkeit 298, 330
Heldenmut 73, 80, 91, 93, 331
Heteronomie, s. Religion und Moral
Humanismus 146 f.
Humanität 83, 91, 117 ff., 126, 146 f.

Ideal 12, 118, 131 ff., 139 f., 146 ff., 151, 182, 184, 188, 200 ff., 253, 255, 330, 333, 339, 354
Idealismus, deutscher 116 ff., ethischer 16, 118, 148 f., 153, 160 f., 203, 343, 346
„Immoralismus" 133
Imperativ, kategorischer 153 f., 168 f., 171, 213, 219 ff., 224, 230, 232, 236 ff., 244, 247 ff., 262, 269, 297 f., 300, 303, 313, 345
Imperative Moral, s. Pflicht, Sollen, kategorischer Imperativ
Indeterminismus 356 ff.
Individualismus 77, 144
Individualität 146 ff., 162 f., 166, 221, 277, 306, 308

Digitized by Google

Individuum und Gemeinschaft 86 ff., 116 ff., 131, 144 ff.
Intuition 30, 109 ff.
Intuitive Moral 109 ff., 173, 177

Kausalität 359, 369, 373 f., 376 ff., 387 f.
Kulturfortschrittsmoral 19, 116 ff., 148

Laster 18, 255 f., 332
Lebensanschauung 4, 10, 15 f., 20, 96 ff., 105
„Legalität" (Kant) 194, 329
Leibeigenschaft 39
Leidenschaft 52, 185, 214
Lob und Tadel 15, 25, 31, 73, 88, 109 f., 175 f., 204, 225 f., 247, 355 f., 377 f., 385 f.
Logik 11
Lohn 15, 208, 297 f., 312, 315, 317, 324 f., 333, 336
„Lohnsucht" 208, 312, 317, 325
Lust 15, 62 ff., 66, 68 f., 71 ff., 78, 82 f., 88 f., 92, 96 ff., 109, 115, 118 f., 129 f., 160, 200 f., 326, 329, 336, 340 ff.

Mäßigung 185 f.
Materialismus 10, 16, 58 f., 150 f., 200, 291
Meineid 48
Metaphysik 7 ff., 16 ff., 150 ff., 175, 203, 290 ff., 317, 387 ff.
Mitleid 49, 68 f., 76 ff., 82, 87 f., 90
Monismus 388 f.
Monogamie 132 f.
„Moralischer Sinn" 19, 109 ff.
„Moralität" (Kant) 194, 329
Moralpositivismus 32 ff., 274, 278 ff., 283 ff., 289
Moraltheologie 4
Mord 39, 47 f., 54 f., 57, 92, 111, 207
Motiv 18, 66 f., 71, 74 f., 80 f., 93, 96, 100, 104, 119, 126 ff., 193 f., 198 f., 208 f., 230 ff., 257 f., 297 ff., 304 f., 311 f., 321 ff., 328 ff., 341, 343 ff., 357 ff.
Mutterliebe 76

Nächstenliebe 28, 39, 52, 54 f., 57, 66 f., 75, 83, 85, 88, 90, 93 ff., 111, 145 f., 166, 279
Naturalismus 16, 61 f., 83, 133, 140, 267, 385
Naturgesetz 18, 54 ff., 117, 140 ff., 153, 166, 170 f., 173 f., 191 f., 200 ff., 204, 206 ff., 224 f., 244, 263, 276 ff., 280 ff., 286, 291, 299, 301, 305 ff., 320, 355, 385
Naturvölker 36, 38, 40, 48 ff.
Nominalismus 18, 34 f., 54 f., 280, 284
Normative Wissenschaften 11 f.
Normen 1, 8 f., 11 f., 14, 23 ff., 27 ff., 79 f., 82 ff., 104, 113 ff., 138 ff., 148, 150 ff., 167, 173 ff., 181, 188 ff., 193, 197 ff., 204 ff., 211, 224 f., 230, 234, 238, 241, 244, 247 f., 253 ff. 260, 262, 266 ff., 271, 274, 293, 295 ff., 308, 318
Nützlichkeitsmoral 64 ff., 73 ff., 83, 86, 92, 109 ff., 115, 121 f., 155, 157 ff., 160 f., 172, 193, 198, 202, 204 f.

Optimismus 151 f.

Pädagogik 14, 242
Pantheismus 10, 16, 294
Persönlichkeit 16 f., 25 f., 83 f., 93 f., 116, 120, 122 ff., 131 ff., 143, 145 f., 149, 152, 168 f., 174, 180 ff., 184 f., 188 f., 193 ff., 198, 211, 234 f., 237, 253, 262, 264 f., 273, 278, 294, 300 f., 306 f., 318, 328, 347
Persönlichkeitsethik 92 ff., 121 ff., 130 ff., 146, 148 f., 152 ff.
Pessimismus 105 f., 151 f.

Digitized by Google

Pflicht 23 f., 71 f., 82 f., 90, 104, 108, 139 f., 145, 150, 153 f., 157 f., 189 ff., 212 ff., 225, 227 f., 230 ff., 235 ff., 274 ff., 312, 322 ff., 326, 329 ff., 333, 337 ff., 354 ff., 362 ff., 384 f.
Positivismus 36, 372
Psychologie 5, 14, 17 ff., 66 ff. (Assoziationspsychologie), 75 ff., 81 f., 164

Rationalismus 51 f., 161 f., 172, 177, 183, 264, 350
Raub 54 f.
Recht 83, 177, 181
Rechtswissenschaft 11
Religion und Moral 18 ff., 34 f., 54 f., 64, 82, 206—311, 312 ff., 317, 320, 326 f.
Reue 74, 214, 236, 355, 383 ff.
Rigorismus 338, 346, 350

Sanktion 298, 300 f., 312, 315, 324 f.
Scham 74
Scholastik 6 ff., 17 f., 20, 34 f., 38, 63 f., 161, 174, 280 ff.
Schuld 214, 273, 355 f., 373 ff., 384
Selbstbeherrschung 185 f., 349
Selbstbestimmung, s. Willensfreiheit
Selbstentfaltung 124, 182
Selbsterhaltung 65, 170 f.
Selbstgefühl 77, 135, 184
Selbstgesetzgebung, s. autonome Moral sowie Religion und Moral
Selbstliebe 65, 67, 69, 75 ff., 86, 90, 149, 170 f., 326, 329, 333 f., 342
Selbstlosigkeit, s. Altruismus
Selbstmord 170 f.
Selbstsucht, s. Egoismus
Selbstverleugnung 90, 151 f.
Sitte 22 ff.
Skeptizismus 16, 33 f., 219 ff., 226
Sklaverei 38 f.
Sollen 24, 71, 79, 82, 108, 110, 113, 122, 139 f., 142, 149, 153, 157 ff., 189, 199, 201, 204, 214, 220 f., 224, 226, 232, 234 ff., 243 f., 248 ff., 254 ff., 263 ff., 267 f., 270 ff., 275 f., 290, 296 f., 300, 308, 312 f., 317, 323, 340, 356, 362 ff., 384 f.
Sophistik 33 f., 61 f.
Soziale Neigungen, s. Altruismus
Sprachgeschichte 49 ff.
Staat 41, 75, 82, 91, 124 f., 144 f., 167, 269, 271 ff., 275
Strafe 15, 41, 74, 209, 214, 297 f., 312, 315, 324 f., 333, 355, 379 ff., 384, 386
Subjektivismus 20, 33, 175, 193 ff., 258 ff.
Sühne, s. Vergeltung

Tapferkeit 104
Teleologische Ethik 15 f., 62 ff., 97 ff., 116 ff., 130 ff., 148, 150 ff., 158 ff., 161, 184, 189 f., 198, 200 ff., 235, 262 f., 318, 346
Theismus 6 f., 10, 16 ff., 294 ff., 388 f.
Theonomie, s. Religion und Moral
Treue 48, 87, 179
Triebfeder, s. Motiv
Tugend 14 f., 18, 26, 50, 65, 68, 78 f., 83, 87 f., 94, 109, 130 ff., 143, 147 ff., 152, 170, 197, 235, 251, 313, 315 ff., 325 ff., 341, 346 ff.

Utilitarismus, s. Nützlichkeitsmoral

Verantwortung 234, 309, 355 f., 375 ff.
Vergeltung 177, 181, 380 ff.
Vernunftgesetz 17, 155, 163 ff. (Kant), 167, 169 ff., 173 ff., 182 f., 185 f., 191 f., 200 f., 204, 208, 215 ff., 246 ff. (Hartmann), 252 f., 274, 288, 305, 309, 329
Verrat 39
Vertragspflicht 261
„Vitale" Werte 133
Völkerkunde 1 f., 5, 48 ff.

Digitized by Google

Vollkommenheit 17, 26, 63 f., 92 ff., 97 ff., 103, 106, 117 ff., 130 ff., 146 f., 149, 151 ff., 160, 170, 176, 179 f. (Herbart), 182 ff., 188, 200, 289, 314 ff., 320 f., 327 f., 340, 346, 348, 354
Voluntarismus 183
Vorschriften, s. Normen, Gesetz, Pflicht, Sollen

Wahrhaftigkeit 47 f., 53
Weltanschauung 4, 6 ff., 16, 36, 150 ff., 203, 276, 290 ff., 387 ff.
Wertethik 70, 202 ff. (Scheler)
Werturteil 24 f., 29 f., 32, 112 ff., 175 ff., 377 ff.
Wille, sittlicher (guter) 94, 122, 127, 135, 155, 167, 182, 186, 194 ff., 198 f., 250, 322, reiner 175 ff. (Herbart), 182 ff. (Cohen und Natorp), 188 f. (Mehlis, Krueger, M. Wentscher), 192
Willensfreiheit 15, 18, 25, 93, 120, 134, 142, 216, 237 f., 256, 261, 283, 291, 307 ff., 338, 341, 347, 349 f., 355—390
Willensstärke 180
„Willensverhältnisse" (Herbart) 176 ff.
Wohlwollen, s. Altruismus

Zurechnung 15, 355 f., 375 ff., 384, 386
Zweck, s. teleologische Ethik

Digitized by Google